und Paralipomena.
4. Halle a. S. (1892.

25 Pfennig Ausgabe.

No. 623.

HALLE a. d. SAALE.
Verlag von Otto Hendel.

Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- u. Auslandes

Parerga und Paralipomena.

Kleine philosophische Schriften

von

Arthur Schopenhauer.

IV.

Über Philosophie und ihre Methode.
Zur Logik und Dialektik.
Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken.
Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung.

Preis 25 Pf.
In eleg. Ganzleinenband mit Rotschnitt 50 Pf.

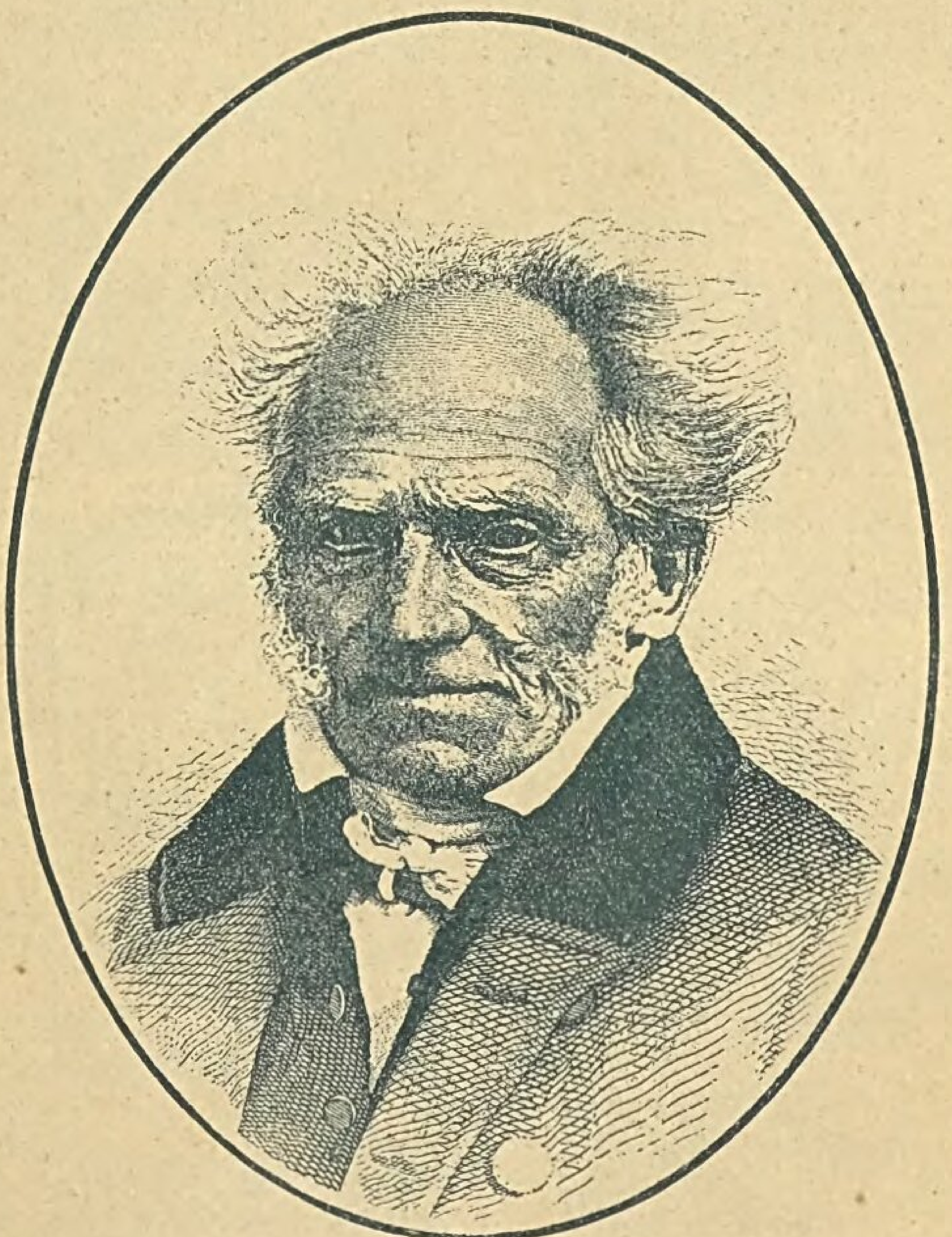
Die Bibliothek der Gesamtlitteratur des In- u. Auslandes

erscheint seit 1886 und ist gegenwärtig bis zu 610 Nummern vorgeschritten. **Jede Nummer kostet 25 Pf. und ist einzeln käuflich.** Jedes Werk ist in zweifacher Ausgabe vorrätig: a. geheftet und beschnitten; b. in Ganzleinenband mit Rotschnitt; der Einband wird mit 25 Pf berechnet. — Besonders zu Geschenken geeignete Werke sind in Prachtband vorrätig.

Zur Zeit sind erschienen:

Abeken, Eine Nacht . . . . Nr. 292
Abrah. a S. Clara, Etwas f. Alle Nr 376. 377
Ambros, Abriß d. Musikgeschichte . Nr. 550
Andersen, Bilderbuch ohne Bilder . Nr. 66
— Glückspeter . . . . . Nr. 202
— Sämtliche Märchen . . . Nr. 251—256
Apophthegmata, Citatenschatz Nr. 362. 363
Apulejus, Amor und Psyche . . Nr. 341
Archenholtz, Siebenjähr. Krieg Nr. 213—216
Arndt, E. M., Gedichte . . Nr. 466—468
Arnim-Brentano, D. Knb. Wund. 531-539
Bashr, Neues Buch der Lieder . Nr. 114. 115
Bechstein, Deutsch. Märchenbuch Nr. 471. 472
Bellamy, Im J. 2000, Rückblick Nr. 436. 437
— Maud Elliott. Ein Echo v. Antietam Nr. 474
Béranger, Lieder . . . . . Nr. 423—426
Björnson, Kapit. Mansana (Erzähl.) Nr. 180
Blumauer, Virgils Aneis . . Nr. 166. 167
Börne, Aus meinem Tagebuche . . Nr. 465
Boltz, Hellenische Erzählungen . Nr. 116. 117
Brand, Londoner Streifzüge . . Nr. 59. 60
Bret Harte, Der Pflegl. d. gold. Pforte 483.484
Bürger, Gedichte . . . . Nr. 20—22
— Freiherr von Münchhausen . . Nr. 233
Bulwer, d. letzt. Tage v. Pompeji Nr. 358—361
— Nacht und Morgen . . Nr. 383—386
Byron. D. Gefangene v. Ch. Parisina Nr. 422
Calderon, Der Richter von Zalamea Nr. 464
Cato, Gedichte . . . . Nr. 405
Catull, Buch der Lieder . . . Nr. 324. 325
Cervantes, Don Quijote, 4 Bde. Nr. 296-305
Chamisso, Gedichte . . . . Nr. 10—12
— Peter Schlemihl . . . . . . Nr. 34
Claudius, Werke. Auswahl . Nr. 205. 206
Daudet, Fromont jun. u. Risler sen. 461-463
— Briefe aus meiner Mühle . Nr. 517. 518
Demokritos (siehe Webers Demokritos).
Dickens, Heimchen am Herde . . . Nr. 18
— Pickwickier I. Nr. 93—95, — II. Nr. 96—98
— Sylvesterglocken . . . . . . Nr. 373
— Weihnachtsabend . . . . . . Nr. 68
Droste-Hülshoff, Die Judenbuche . Nr. 353
Eberhard, Hannchen u. d. Küchlein Nr. 339
Echegaray, Lustiges Leben — . . Nr. 551
Eichendorff, Gedichte . . . Nr. 170—172
— Aus dem Leben eines Taugenichts Nr. 173
Engel, Herr Lorenz Stark . . . Nr. 231
— Der Philosoph für die Welt . Nr. 245. 246
Erckmann-Chatrian, Fr. Fritz Nr. 335. 336
— Gesch. eines Rekruten v. 1813 Nr. 398. 399
— Der polnische Jude . . . . . Nr. 445
Feuchtersleben, Diätetik der Seele Nr. 263
Fichte, Reden an d. deutsche Nation Nr. 356.357
Fischart, Ehzuchtbüchlein . . . . Nr. 364
Forster, Ansichten vom Niederrhein Nr. 349
Fouqué, Undine . . . . Nr. 67
Fusinato, Der Student v. Padua ꝛc. Nr. 510
Gaudy, Aus d. Tageb. e. Schneiderges. Nr. 489
Gellert, Fabeln u. Erzählungen . Nr. 99. 100
Génestet, Gedichte . . . . . Nr. 49. 50
Goldsmith, Landprediger . Nr. 6. 7
Goethe, Aus meinem Leben . Nr. 186—191
Goethe, Clavigo. . . . . . . Nr. 113
— Egmont . . . . Nr. 48
— Faust, I. Nr. 3, — II. . . . Nr. 63
— Faust I. u. II. in einen Bd. geb. 75 Pfg.
— Gedichte . . . . Nr. 35—37
— Götz von Berlichingen . . . . Nr. 19
— Hermann und Dorothea . . . Nr. 9
— Iphigenie . . . . Nr. 44
— Die Mitschuldigen . . . . . Nr. 240
— Natürliche Tochter — Jery u. Bätely Nr. 151
— Reineke Fuchs . . . . . . Nr. 130
— Stella — Geschwister . . . . Nr. 155
— Torquato Tasso . . . . . . Nr. 57
— Wahlverwandtschaften . . Nr. 249. 250
— Werthers Leiden . . . . . . Nr. 62
— Wilhelm Meisters Lehrjahre Nr. 317—321
— Wilh. Meisters Wanderjahre Nr. 343—345
Grimmelshausen, Simpl. Simplic. 439-444
Habberton, Helenens Kinderchen Nr. 527.528
— Andrer Leute Kinder . . Nr. 544—546
— D. Bartoner Temperenzbewegung 563. 564
Haug, Sinngedichte . . . . . Nr. 51. 52
— Ungarische Lyrik . . . Nr. 193—195
Hart, Divan persischer Poesie . Nr. 143—145
Hartmann v. d. Aue, D. arme Heinrich Nr. 84
Hauff, Bettlerin . . . . Nr. 28
— Bild des Kaisers . . . . . . Nr. 124
— Jud Süß — Sängerin . . . . Nr. 154
— Lichtenstein . . . . Nr. 14—16
— Mann im Monde . . . . Nr. 221. 222
— Märchen . . . . Nr. 54—56
— Memoiren des Satan . . Nr. 122. 123
— Phantasien . . . . Nr. 32
— Ritter von Marienburg — Othello Nr. 159
Hebel, Alemannische Gedichte . . . Nr. 121
— Schatzkästlein . . . . . . Nr. 39. 40
Heine, Atta Troll . . . . . . Nr. 72
— Buch der Lieder . . . . . Nr. 70. 71
— Deutschland . . . . Nr. 83
— Harzreise . . . . Nr. 139
— Letzte Gedichte . . . . Nr. 78
— Neue Gedichte . . . . Nr. 75
— Reisebilder I. Nr. 73. 74, — II. Nr. 81. 82
— Romancero . . . . Nr. 76. 77
— Romantische Schule . . . Nr. 106. 107
— Zur Gesch. d. Relig. u. Philos. Nr. 104. 105
Herder, Cid . . . . Nr. 38
— Gedichte . . . . Nr. 260—262
— Legenden und Paramythien . . Nr. 274
— Stimmen der Völker . . . Nr. 257—259
— Über den Ursprung der Sprache . Nr. 238

Fortsetzung auf Seite 3 dieses Umschlages.



Arthur Schopenhauer

Parerga und Paralipomena.

Kleine philosophische Schriften

von

Arthur Schopenhauer.

.. vitam impendere vero.

Herausgegeben

von

Dr. Herman Hirt.

IV.

**Ueber Philosophie und ihre Methode.
Zur Logik und Dialektik. — Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken.
Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung.**

Halle a. d. S.

Druck und Verlag von Otto Hendel.

[1892]

Vorwort.

Der zweite Band von Schopenhauers letztem Werke, den Parerga und Paralipomena, enthält die Paralipomena: wie er selbst sagt sind es „vereinzelte, jedoch systematisch geordnete Gedanken über vielerlei Gegenstände.“ Auf Wunsch des Herrn Verlegers erscheinen sie ebenfalls in einzelnen Heften, jedoch mit fortlaufender Seitenbezifferung. Die erste Ausgabe dieses Werkes erschien 1851 in Berlin, und der Philosoph starb 1861, ohne eine zweite Auflage erlebt zu haben. Er hatte indessen nach seiner Art vieles für dieselbe vorbereitet, indem er Ergänzungen in seinem Handexemplar eingetragen und auf Stellen in seinen verschiedenen Manuskriptbüchern verwiesen hatte. Sein Schüler Frauenstädt, der Erbe seines litterarischen Nachlasses, hat dann diese Ergänzungen ohne besondere Bemerkung in den Text aufgenommen, leider wie jetzt Kehrbach nachgewiesen hat, nicht immer genau. Auch Schopenhauer würde eine Neuausgabe bedeutend vermehrt haben, aber manche seiner Zusätze würde er erst nach Umänderung und Verbesserung aufgenommen haben. Um nun Schopenhauer in den Augen des Lesers nicht Unrecht zu thun, dem Leser aber auch alles von demselben beabsichtigte zu bieten, habe ich die beiden Ausgaben geschieden. Da die Zusätze zum Teil in den Text verarbeitet waren, folgende Teile, die infolge der Einschiebung aus dem Zusammenhange geraten waren, geändert sind, so mußte allerdings Frauenstädts Ausgabe zu Grunde gelegt werden.

Alle Zusätze zur ersten Ausgabe, die ich mit A bezeichne, sind in [ ] gesetzt, Änderungen sind dagegen mit Schwabacher

Lettern, resp. kursiv gedruckt, und eine Ziffer weist auf eine Anmerkung, die die Lesart von A enthält. Während Frauenstädts Ausgabe der Parerga wenigstens fortlaufenden Text giebt, hat er in den Paralipomena eine ganz neue Rubrik geschaffen, unter dem Titel Anhang verwandter Stellen. Diese sind von mir sämtlich in den Text hineingesetzt, wodurch die Ansetzung neuer Paragraphen oftmals nötig wurde. Um jedoch in Übereinstimmung mit A zu bleiben, sind diese neuen Paragraphen mit a weitergezählt, so daß diese Ausgabe in der Zahl der §§ genau mit A, nicht aber mit Frauenstädts Druck stimmt. Eine Anzahl Verbesserungen habe ich auf Grund von Kehrbachs Vergleichung der Manuskriptbücher vorgenommen.

Herman Hirt.

Vereinzelte, jedoch systematisch geordnete

Gedanken über vielerlei Gegenstände.

Eleusis servat quod ostendat revisentibus.
Sen. (nat. quaest. VII, 31.)

Kapitel I.

Ueber Philosophie und ihre Methode.

§ 1.

Der Grund und Boden, auf dem alle unsere Erkenntnisse und Wissenschaften ruhen, ist das Unerklärliche. Auf dieses führt daher jede Erklärung, mittelst mehr oder weniger Mittelglieder, zurück; wie auf dem Meere das Senkblei den Grund bald in größerer, bald in geringerer Tiefe findet, ihn jedoch überall zuletzt erreichen muß. Dieses Unerklärliche fällt der Metaphysik anheim.

§ 2.

Fast alle Menschen bedenken unablässig, daß sie der und der Mensch (τις ανθρωπος) sind, nebst den Korollarien, die sich daraus ergeben: hingegen, daß sie überhaupt ein Mensch (ὁ ανθρωπος) sind und welche Korollarien hieraus folgen, das fällt ihnen kaum ein und ist doch die Hauptsache. Die Wenigen, welche mehr dem letztern, als dem erstern Satze nachhängen, sind Philosophen. Die Richtung der Andern aber ist darauf zurückzuführen, daß sie überhaupt in den Dingen stets nur das Einzelne und Individuelle sehn, nicht das Allgemeine derselben. Bloß die höher Begabten sehn, mehr und mehr, je nach dem Grad ihrer Eminenz, in den einzelnen Dingen das Allgemeine derselben. Dieser wichtige Unterschied durchdringt das ganze Erkenntnißvermögen dermaaßen, daß er sich auf die Anschauung der alltäglichsten Gegenstände herab erstreckt; daher schon diese im eminenten Kopfe eine andere ist, als im gewöhnlichen. Dieses Auffassen des Allgemeinen in dem sich

jedesmal darstellenden Einzelnen fällt auch zusammen mit Dem, was ich das reine, willenslose Subjekt des Erkennens genannt und als das subjektive Korrelat der Platonischen Idee aufgestellt habe; weil nur, wenn auf das Allgemeine gerichtet, die Erkenntniß willenlos bleiben kann, in den einzelnen Dingen hingegen die Objekte des Wollens liegen; daher denn auch die Erkenntniß der Thiere streng auf dies Einzelne beschränkt ist und demgemäß ihr Intellekt ausschließlich im Dienste ihres Willens bleibt. Hingegen ist jene Richtung des Geistes auf das Allgemeine] die unumgängliche Bedingung zu ächten Leistungen in der Philosophie, Poesie], überhaupt in den Künsten und Wissenschaften.

[Für den Intellekt im Dienste des Willens, also im praktischen Gebrauch giebt es nur einzelne Dinge; für den Intellekt, der Kunst und Wissenschaft treibt, also für sich selbst thätig ist, giebt es nur Allgemeinheiten, ganze Arten, Species, Klassen, Ideen von Dingen; da selbst der bildende Künstler im Individuo die Idee, also die Gattung darstellen will. Dieses beruht darauf, daß der Wille direkt bloß auf einzelne Dinge gerichtet ist: diese sind seine eigentlichen Objekte: denn nur sie haben empirische Realität. Begriffe, Klassen, Arten hingegen können nur sehr mittelbar seine Objekte werden. Daher hat der rohe Mensch für allgemeine Wahrheiten keinen Sinn; das Genie hingegen übersieht und versäumt das Individuelle: die erzwungene Beschäftigung mit dem Einzelnen als solchem, wie sie den Stoff des praktischen Lebens ausmacht, ist ihm ein lästiger Frohndienst.]

§ 3.

Zum Philosophiren sind die zwei ersten Erfordernisse diese: erstlich, daß man den Muth habe, keine Frage auf dem Herzen zu behalten; und zweitens, daß man alles Das, was sich von selbst versteht, sich zum deutlichen Bewußtseyn bringe, um es als Problem aufzufassen. Endlich auch muß, um eigentlich zu philosophiren, der Geist wahrhaft müssig seyn: er muß keine Zwecke verfolgen und also nicht vom Willen gelenkt werden, sondern sich ungetheilt der Belehrung hingeben, welche die anschauliche Welt und das eigene Bewußtseyn ihm ertheilt. — Philosophieprofessoren hingegen sind auf ihren persönlichen Nutzen und Vortheil und was dahin führt, bedacht: da liegt ihr Ernst. Darum sehn sie so viele deutliche Dinge gar nicht, ja, kommen nicht ein einziges Mal, auch nur über die Probleme der Philosophie, zur Besinnung.

§ 4.

Der Dichter bringt Bilder des Lebens, menschliche Charaktere und Situationen vor die Phantasie, setzt das Alles in Bewegung, und überläßt nun Jedem, bei diesen Bildern so weit zu denken, wie seine Geisteskraft reicht. Dieserhalb kann er Menschen von den verschiedensten Fähigkeiten, ja, Thoren und Weisen zugleich genügen. Der Philosoph hingegen bringt nicht, in jener Weise, das Leben selbst, sondern die fertigen, von ihm daraus abstrahirten Gedanken, und fordert nun, daß sein Leser eben so und eben so weit denke, wie er selbst. Dadurch wird sein Publikum sehr klein. Der Dichter ist danach Dem zu vergleichen, der die Blumen, der Philosoph dem, der die Quintessenz derselben bringt.

Ein andrer großer Vortheil, den poetische Leistungen vor philosophischen haben, ist dieser, daß alle Dichterwerke, ohne sich zu hindern, neben einander bestehn, ja, sogar die heterogensten unter ihnen von einem und demselben Geiste genossen und geschätzt werden können; während jedes philosophische System, kaum zur Welt gekommen, schon auf den Untergang aller seiner Brüder bedacht ist, gleich einem Asiatischen Sultan bei seinem Regierungsantritt. Denn, wie im Bienenstocke nur eine Königin seyn kann, so nur eine Philosophie an der Tagesordnung. Die Systeme sind nämlich so ungeselliger Natur, wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze sitzt und nun zusieht, wie viele Fliegen sich darin werden fangen lassen, aber einer andern Spinne nur um mit ihr zu kämpfen, sich nähert. Also während die Dichterwerke friedlich neben einander weiden, wie Lämmer, sind die philosophischen geborene reißende Thiere, und sogar in ihrer Zerstörungssucht, gleich den Skorpionen, Spinnen und einigen Insektenlarven, vorzüglich gegen die eigene Species gerichtet. Sie treten in der Welt auf, gleich den geharnischten Männern aus der Saat der Drachenzähne des Jason, und haben bis jetzt, gleich diesen, sich alle wechselseitig aufgerieben. Schon dauert dieser Kampf über zwei Tausend Jahre: wird je aus ihm ein letzter Sieg und bleibender Frieden hervorgehn?

In Folge dieser wesentlich polemischen Natur, dieses bellum omnium contra omnes der philosophischen Systeme ist es unendlich schwerer als Philosoph Geltung zu erlangen, denn als Dichter. Verlangt doch des Dichters Werk vom Leser nichts weiter, als einzutreten in die Reihe der ihn unterhaltenden, oder erhebenden Schriften, und eine Hingebung auf wenige

Stunden. Das Werk des Philosophen hingegen will seine ganze Denkungsart umwälzen, verlangt von ihm, daß er Alles, was er bisher, in dieser Gattung, gelernt und geglaubt hat, für Irrthum, die Zeit und die Mühe für verloren erkläre und von vorn anfange: höchstens läßt es einige Rudera eines Vorgängers stehn, um seine Grundlage daraus zu machen. Dazu kommt, daß es in jedem Lehrer eines schon bestehenden Systems einen Gegner von Amts wegen hat, ja, daß bisweilen sogar der Staat ein ihm beliebiges philosophisches System in Schutz nimmt und, mittelst seiner mächtigen, materiellen Mittel, das Aufkommen jedes andern verhütet. Jetzt nehme man noch hinzu, daß die Größe des philosophischen Publikums zu der des dichterischen sich verhält wie die Zahl der Leute, die belehrt, zu der, die unterhalten seyn wollen, und man wird ermessen können, quibus auspiciis ein Phisosoph auftritt. — Dagegen nun freilich ist es der Beifall der Denker, der Auserwählten aus langen Zeiträumen und allen Ländern, ohne Nationalunterschied, der dem Philosophen lohnt: die Menge lernt allmälig seinen Namen auf Auktorität verehren. Demgemäß und wegen der langsamen, aber tiefen Einwirkung des Ganges der Philosophie auf den des ganzen Menschengeschlechts geht, seit Jahrtausenden, die Geschichte der Philosophen neben der der Könige her und zählt hundert Mal weniger Namen, als diese: daher es ein Großes ist, dem seinigen eine bleibende Stelle darin zu verschaffen.

§ 5.

Der philosopische Schriftsteller ist der Führer und sein Leser der Wanderer. Sollen sie zusammen ankommen, so müssen sie, vor allen Dingen, zusammen ausgehn: d. h. der Autor muß seinen Leser aufnehmen auf einem Standpunkt, den sie sicherlich gemein haben: dies aber kann kein anderer seyn, als der des uns Allen gemeinsamen, empirischen Bewußtseyns. Hier also fasse er ihn fest an der Hand und sehe nun, wie hoch über die Wolken hinaus er, auf dem Bergespfade, Schritt vor Schritt, mit ihm gelangen könne. So hat es auch noch Kant gemacht: er geht vom ganz gemeinen Bewußtseyn, sowohl des eigenen Selbst, als auch der anderen Dinge, aus. — Wie verkehrt ist es hingegen, den Ausgang nehmen zu wollen vom Standpunkte einer angeblichen intellektualen Anschauung hyperphysischer Verhältnisse, oder gar Vorgänge, oder auch einer das Uebersinnliche vernehmenden Vernunft, oder einer absoluten, sich selbst denkenden Vernunft:

denn das Alles heißt vom Standpunkte nicht unmittelbar mittheilbarer Erkenntnisse ausgehn, wo daher, schon beim Ausgange selbst, der Leser nie weiß, ob er bei seinem Autor stehe, oder meilenweit von ihm.

§ 6.

Zu unserer eigenen, ernstlichen Meditation und innigen Betrachtung der Dinge verhält sich das Gespräch mit einem Andern über dieselben wie eine Maschine zu einem lebendigen Organismus. Denn nur bei ersterer ist Alles wie aus Einem Stück geschnitten, oder wie aus Einer Tonart gespielt; daher es volle Klarheit, Deutlichkeit und wahren Zusammenhang, ja Einheit erlangen kann: beim anderen hingegen werden heterogene Stücke, sehr verschiedenen Ursprungs, an einander gefügt und wird eine gewisse Einheit der Bewegung erzwungen, die oft unerwartet stockt. Nur sich selbst nämlich versteht man ganz; Andere nur halb: denn man kann es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der der diesen zum Grunde liegenden anschaulichen Auffassung. Daher werden tiefe, philosophische Wahrheiten wohl nie auf dem Wege des gemeinschaftlichen Denkens, im Dialog, zu Tage gefördert werden. Wohl aber ist ein solches sehr dienlich zur Vorübung, zum Aufjagen der Probleme, zur Ventilation derselben, und nachher zur Prüfung, Kontrole und Kritik der aufgestellten Lösung. In diesem Sinne sind auch Platons Gespräche abgefaßt, und demgemäß ging aus seiner Schule die zweite und dritte Akademie in zunehmend skeptischer Richtung hervor. Als Form der Mittheilung philosophischer Gedanken ist der geschriebene Dialog nur da zweckmäßig, wo der Gegenstand zwei, oder mehrere, ganz verschiedene, wohl gar entgegengesetzte Ansichten zuläßt, über welche entweder das Urtheil dem Leser anheimgestellt bleiben soll, oder welche zusammmengenommen sich zum vollständigen und richtigen Verständniß der Sache ergänzen: zum erstern Fall gehört auch die Widerlegung erhobener Einwürfe. Die in solcher Absicht gewählte dialogische Form muß aber alsdann dadurch, daß die Verschiedenheit der Ansichten von Grund aus hervorgehoben und herausgearbeitet ist, ächt dramatisch werden: es müssen wirklich Zwei sprechen. Ohne dergleichen Absicht ist sie eine müssige Spielerei; wie meistens.

§ 7.

Weder unsere Kenntnisse, noch unsere Einsichten werden jemals durch Vergleichen und Diskutiren des von Andern Gesagten sonderlich vermehrt werden: denn das ist immer nur,

wie wenn man Wasser aus einem Gefäß in ein anderes gießt. Nur durch eigene Betrachtung der Dinge selbst kann Einsicht und Kenntniß wirklich bereichert werden: denn sie allein ist die stets bereite und stets nahe liegende lebendige Quelle. Demnach ist es seltsam anzusehn, wie seynwollende Philosophen stets auf dem ersteren Wege beschäftigt sind und den andern gar nicht zu kennen scheinen, wie sie immer es vorhaben mit Dem, was Dieser gesagt hat, und was wohl Jener gemeint haben mag; so daß sie gleichsam, stets von Neuem, alte Gefäße umstülpen, um zu sehn, ob nicht irgend ein Tröpfchen darin zurückgeblieben sei; während die lebendige Quelle vernachlässigt zu ihren Füßen liegt. Nichts verräth so sehr, wie Dieses, ihre Unfähigkeit und zeiht ihre angenommene Miene von Wichtigkeit, Tiefsinn und Originalität der Lüge.

§ 8.

Die, welche durch das Studium der Geschichte der Philosophie Philosophen zu werden hoffen, sollten aus derselben vielmehr entnehmen, daß Philosophen, eben so sehr wie Dichter, nur geboren werden, und zwar viel seltener.

§ 9.

Eine seltsame und unwürdige Definition der Philosophie, die aber sogar noch Kant giebt, ist diese, daß sie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen wäre. Ist doch das ganze Eigenthum der Begriffe nichts Anderes, als was darin niedergelegt worden, nachdem man es der anschaulichen Erkenntniß abgeborgt und abgebettelt hatte, dieser wirklichen und unerschöpflichen Quelle aller Einsicht. Daher läßt eine wahre Philosophie sich nicht herausspinnen aus bloßen, abstrakten Begriffen; sondern muß gegründet seyn auf Beobachtung und Erfahrung, sowohl innere, als äußere. Auch nicht durch Kombinationsversuche mit Begriffen, wie sie so oft, zumal aber von den Sophisten unserer Zeit, also von Fichte und Schelling, jedoch in größter Widerwärtigkeit von Hegel, daneben auch, in der Moral, von Schleiermacher ausgeführt worden sind, wird je etwas Rechtes in der Philosophie geleistet werden. Sie muß, so gut wie Kunst und Poesie, ihre Quelle in der anschaulichen Auffassung der Welt haben: auch darf es dabei, so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig hergehn, daß nicht am Ende der ganze Mensch, mit Herz und Kopf, zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebra-Exempel.

[Vielmehr hat Vauvenargues Recht, indem er sagt: les grandes pensées viennent du cœur.]

§ 10.

Man kann, im Großen und Ganzen betrachtet, die Philosophie aller Zeiten auch so auffassen, daß sie, wie ein Pendel, hin und her schwingt zwischen Rationalismus und Illuminismus, d. h. zwischen dem Gebrauch der objektiven und dem der subjektiven Erkenntnißquelle.

Der Rationalismus, welcher den ursprünglich zum Dienste des Willens allein bestimmten und deshalb nach außen gerichteten Intellekt zum Organ hat, tritt zuerst als Dogmatismus auf, als welcher er sich durchaus objektiv verhält. Dann wechselt er ab mit dem Skepticismus und wird in Folge hievon zuletzt Kriticismus, welcher den Streit durch Berücksichtigung des Subjekts zu schlichten unternimmt: d. h. er wird zur Transscendentalphilosophie. Hierunter verstehe ich jede Philosophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewußtseyn von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. Die Franzosen nennen dieselbe ziemlich ungenau méthode psychologique, im Gegensatz der méthode purement logique, worunter sie die, unbefangen, von Objekten, oder objektiv gedachten Begriffen, ausgehende Philosophie, also den Dogmatismus, verstehen. Auf diesem Punkte nun angelangt kommt der Rationalismus zu der Erkenntniß, daß sein Organon nur die Erscheinung erfaßt, nicht aber das letzte, innere und selbsteigene Wesen der Dinge erreicht.

Auf allen seinen Stadien, jedoch hier am meisten, macht sich, antithetisch gegen ihn, der Illuminismus geltend, der, wesentlich nach innen gerichtet, innere Erleuchtung, intellektuelle Anschauung, höheres Bewußtseyn, unmittelbar erkennende Vernunft, Gottesbewußtseyn, Unifikation u. dgl. zum Organon hat und den Rationalismus als das „Licht der Natur" geringschätzt. Legt er nun dabei eine Religion zum Grunde, so wird er Mysticismus. Sein Grundgebrechen ist, daß seine Erkenntniß eine nicht mittheilbare ist; theils weil es für die innere Wahrnehmung kein Kriterium der Identität des Objekts verschiedener Subjekte giebt; theils weil solche Erkenntniß doch mittelst der Sprache mitgetheilt werden müßte, diese aber, zum Behuf der nach außen gerichteten Erkenntniß des Intellekts, mittelst Abstraktionen aus derselben, entstanden,

ganz ungeeignet ist, die davon grundverschiedenen innern Zustände auszudrücken, welche der Stoff des Illuminismus sind, der daher sich eine eigene Sprache zu bilden hätte, welches wiederum, wegen des ersteren Grundes, nicht angeht. Als nicht mittheilbar ist nun eine dergleichen Erkenntniß auch unerweislich; worauf denn, an der Hand des Skepticismus, der Rationalismus wieder ins Feld tritt. Illuminismus ist stellenweise schon im Platon zu spüren: entschiedener aber tritt er auf in der Philosophie der Neuplatoniker, der Gnostiker, des Dionysius Areopagita, wie auch des Skotus Erigena; ferner unter den Mohammedanern, als Lehre der Sufi: in Indien herrscht er in Vedanta und Mimansa: am entschiedensten gehören Jakob und alle christlichen Mystiker ihm an. Er tritt allemal auf, wann der Rationalismus ein Stadium, ohne das Ziel zu erreichen, durchlaufen hat: so kam er, gegen das Ende der scholastischen Philosophie und im Gegensatz derselben, als Mystik, zumal der Deutschen, im Tauler und dem Verfasser der deutschen Theologie, nebst Andern; und ebenfalls in neuster Zeit, als Gegensatz zur Kantischen Philosophie, in Jacobi und Schelling, gleichfalls in Fichte's letzter Periode. — Allein die Philosophie soll mittheilbare Erkenntniß, muß daher Rationalismus seyn. Demgemäß habe ich, in der meinigen, zwar, am Schluß, auf das Gebiet des Illuminismus, als ein Vorhandenes, hingedeutet, aber mich gehütet, es auch nur mit Einem Schritte zu betreten; dagegen denn auch nicht unternommen, die letzten Aufschlüsse über das Daseyn der Welt zu geben, sondern bin nur so weit gegangen, als es auf dem objektiven, rationalistischen Wege möglich ist. Dem Illuminismus habe ich seinen Raum freigelassen, wo ihm, auf seine Weise, die Lösung aller Räthsel werden mag, ohne daß er dabei mir den Weg verträte, oder gegen mich zu polemisiren hätte.

Inzwischen mag oft genug dem Rationalismus ein versteckter Illuminismus zum Grunde liegen, auf welchen dann der Philosoph, wie auf einen versteckten Kompaß, hinsieht, während er eingeständlich seinen Weg nur nach den Sternen, d. h. den äußerlich und klar vorliegenden Objekten, richtet und nur diese in Rechnung bringt. Dies ist zulässig, weil er nicht unternimmt, die unmittheilbare Erkenntniß mitzutheilen, sondern seine Mittheilungen rein objektiv und rationell bleiben. Dies mag der Fall gewesen seyn mit Platon, Spinoza, Malebranche und manchem Andern: es geht niemanden etwas an: denn es sind die Geheimnisse ihrer Brust. Hingegen das laute Berufen

auf intellektuelle Anschauung und die dreiste Erzählung ihres Inhalts, mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit desselben, wie bei Fichte und Schelling, ist unverschämt und verwerflich.

An sich selbst ist übrigens der Illuminismus ein natürlicher und insofern zu rechtfertigender Versuch zur Ergründung der Wahrheit. Denn der nach außen gerichtete Intellekt, als bloßes Organon für die Zwecke des Willens und folglich bloß Sekundäres, ist doch nur ein Theil unsers gesammten menschlichen Wesens: er gehört der Erscheinung an, und seine Erkenntniß entspricht bloß ihr, da er ja allein zu ihrem Behufe da ist. Was kann also natürlicher seyn, als daß man, wenn es mit dem objektiv erkennenden Intellekt mißlungen ist, nunmehr unser ganzes übriges Wesen, welches doch auch Ding an sich seyn, d. h. dem wahren Wesen der Welt angehören und folglich irgendwie die Lösung aller Räthsel in sich tragen muß, mit ins Spiel bringt, um durch selbiges Hülfe zu suchen; — wie die alten Deutschen, wenn sie Alles verspielt hatten, zuletzt ihre eigene Person einsetzten. Aber die allein richtige und objektiv gültige Art solches auszuführen, ist, daß man die empirische Thatsache eines in unserm Innern sich kund gebenden, ja, dessen alleiniges Wesen ausmachenden Willens auffasse, und sie zur Erklärung der objektiven, äußern Erkenntniß anwende; wie ich dies demnach gethan habe. Hingegen führt der Weg des Illuminismus, aus den oben dargelegten Gründen nicht zum Zweck.

§ 11.

Bloße Schlauheit befähigt wohl zum Skeptikus, aber nicht zum Philosophen. Inzwischen ist die Skepsis in der Philosophie was die Opposition im Parlament, ist auch eben so wohlthätig, ja nothwendig. Sie beruht überall darauf, daß die Philosophie einer Evidenz solcher Art, wie die Mathematik sie hat, nicht fähig ist; so wenig, wie der Mensch thierischer Kunsttriebe, die eben auch a priori sicher gehn. Daher wird gegen jedes System die Skepsis sich immer noch in die andere Waagschale legen können: aber ihr Gewicht wird zuletzt so gering werden, gegen das andere, daß es ihm nicht mehr schadet, als der arithmetischen Quadratur des Cirkels, daß sie doch nur approximativ ist.

[Das, was man weiß, hat doppelten Werth, wenn man zugleich Das, was man nicht weiß, nicht zu wissen eingesteht. Denn dadurch wird Ersteres von dem Verdacht frei, dem man

es aussetzt, wenn man, wie z. B. die Schellingianer, auch Das, was man nicht weiß, zu wissen vorgiebt.]

§ 12.

Aussprüche der Vernunft nennt Jeder gewisse Sätze, die er ohne Untersuchung für wahr hält und davon er sich so fest überzeugt glaubt, daß sogar, wenn er es wollte, er es nicht dahin bringen könnte, sie ernstlich zu prüfen, als wozu er sie einstweilen in Zweifel ziehen müßte. In diesen festen Kredit sind sie bei ihm dadurch gekommen, daß, als er anfing zu reden und zu denken, sie ihm anhaltend vorgesagt und dadurch eingeimpft wurden; daher denn seine Gewohnheit sie zu denken eben so alt ist, wie die Gewohnheit überhaupt zu denken; wodurch es kommt, daß er Beides nicht mehr trennen kann; ja, sie sind mit seinem Gehirn verwachsen. Das hier Gesagte ist so wahr, daß es mit Beispielen zu belegen einerseits überflüssig und andererseits bedenklich wäre.

§ 13.

Keine, aus einer objektiven, anschauenden Auffassung der Dinge entsprungene und folgerecht durchgeführte Ansicht der Welt kann durchaus falsch seyn; sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur einseitig: so z. B. der vollkommene Materialismus, der absolute Idealismus u. a. m. Sie alle sind wahr; aber sie sind es zugleich: folglich ist ihre Wahrheit eine nur relative. Jede solche Auffassung ist nämlich nur von einem bestimmten Standpunkt aus wahr; wie ein Bild die Gegend nur von einem Gesichtspunkt aus darstellt. Erhebt man sich aber über den Standpunkt eines solchen Systems hinaus; so erkennt man die Relativität seiner Wahrheit, d. h. seine Einseitigkeit. Nur der höchste, Alles übersehende und in Rechnung bringende Standpunkt kann absolute Wahrheit liefern. — Demzufolge nun ist es z. B. wahr, wenn ich mich selbst betrachte als ein bloß zeitliches, entstandenes und dem gänzlichen Untergange bestimmtes Naturprodukt, — etwan in der Weise des Koheleth: aber es ist zugleich wahr, daß Alles, was je war und je seyn wird, Ich bin und außer mir nichts ist. Eben so ist es wahr, wenn ich, nach Weise des Anakreon, das höchste Glück in den Genuß der Gegenwart setze: aber zugleich ist es wahr, wenn ich die Heilsamkeit des Leidens und das Nichtige, ja, Verderbliche alles Genusses erkenne und den Tod als den Zweck meines Daseyns auffasse.

Alles dieses hat seinen Grund darin, daß jede folgerecht

durchführbare Ansicht nur eine in Begriffe übertragene und dadurch fixirte, anschauliche und objektive Auffassung der Natur ist, die Natur aber, d. i. das Anschauliche, nie lügt, noch sich widerspricht, da ihr Wesen dergleichen ausschließt. Wo daher Widerspruch und Lüge ist; da sind Gedanken, die nicht aus objektiver Auffassung entsprungen sind, — z. B. im Optimismus. Hingegen unvollständig und einseitig kann eine objektive Auffassung seyn: dann gebürt ihr eine Ergänzung, nicht eine Widerlegung.

§ 14.

Man wird es nicht müde, der Metaphysik ihre so geringen Fortschritte, im Angesicht der so großen der physikalischen Wissenschaften vorzuwerfen. Schon Voltaire ruft aus: o métaphysique! nous sommes aussi avancés que du tems de premiers Druides. (Mél. d. phil. ch. 9.) Aber, welche andere Wissenschaft hat denn, wie sie, allezeit einen Antagonisten ex officio, einen bestellten fiskalischen Ankläger, einen kings champion in vollem Harnisch, der auf die wehr- und waffenlose eindringt, zum beständigen Hemmniß gehabt? Nimmer wird sie ihre wahren Kräfte zeigen, ihre Riesenschritte thun können, so lange ihr, unter Drohungen, zugemuthet wird, sich den, auf die so kleine Kapacität des so großen Haufens berechneten Dogmen anzupassen. Erst bindet man uns die Arme, und dann verhöhnt man uns, daß wir nichts leisten können.

[Die Religionen haben sich der metaphysischen Anlage des Menschen bemächtigt, indem sie theils solche durch frühzeitiges Einprägen ihrer Dogmen lähmen, theils alle freien und unbefangenen Aeußerungen derselben verbieten und verpönen, so daß dem Menschen über die wichtigsten und interessantesten Angelegenheiten, über sein Daseyn selbst, das freie Forschen theils direkt verboten, theils indirekt gehindert, theils subjektiv durch jene Lähmung unmöglich gemacht wird, und dergestalt die erhabenste seiner Anlagen in Fesseln liegt.]

§ 15.

Um uns gegen fremde, der unsrigen entgegengesetzte Ansichten tolerant und beim Widerspruch geduldig zu machen, ist vielleicht nichts wirksamer, als die Erinnerung, wie häufig wir selbst, über den selben Gegenstand, successiv ganz entgegengesetzte Meinungen gehegt und solche, bisweilen sogar in sehr kurzer Zeit, wiederholt gewechselt, bald die eine Meinung, bald wieder ihr Gegentheil, verworfen und wieder auf-

genommen haben; je nachdem der Gegenstand bald in diesem, bald in jenem Lichte sich uns darstellte.

Desgleichen ist, um unserm Widerspruche gegen die Meinung eines Andern bei diesem Eingang zu verschaffen, nichts geeigneter, als die Rede: „das Selbe habe ich früher auch gemeint; aber“ u. s. w.

§ 16.

Eine Irrlehre, sei sie aus falscher Ansicht gefaßt, oder aus schlechter Absicht entsprungen, ist stets nur auf specielle Umstände, folglich auf eine gewisse Zeit berechnet: die Wahrheit allein auf alle Zeit; wenn sie auch eine Weile verkannt, oder erstickt werden kann. Denn, sobald nur ein wenig Licht von innen, oder ein wenig Luft von außen kommt, findet sich jemand ein, sie zu verkündigen, oder zu vertheidigen. Weil sie nämlich nicht aus der Absicht irgend einer Partei entsprungen ist; so wird, zu jeder Zeit, jeder vorzügliche Kopf ihr Verfechter. Denn sie gleicht dem Magneten, der stets und überall nach einem absolut bestimmten Weltpunkte weist; die Irrlehre hingegen einer Statue, die mit der Hand auf eine andere Statue hinweist, von welcher ein Mal getrennt sie alle Bedeutung verloren hat.

§ 17.

Was der Auffindung der Wahrheit am meisten entgegensteht ist nicht der aus den Dingen hervorgehende und zum Irrthum verleitende falsche Schein, noch auch unmittelbar die Schwäche des Verstandes; sondern es ist die vorgefaßte Meinung, das Vorurtheil, welches, als ein After-a priori, der Wahrheit sich entgegenstellt und dann einem widrigen Winde gleicht, der das Schiff von der Richtung, in der allein das Land liegt, zurücktreibt; so daß jetzt Steuer und Segel vergeblich thätig sind.

§ 18.

Den Goethe'schen Vers im Faust:

„Was du ererbt von deinen Vätern hast,
Erwirb es, um es zu besitzen,“

kommentire ich mir folgendermaaßen. Was Denker vor uns schon gefunden haben, unabhängig von ihnen und ehe man es weiß, aus eigenen Mitteln selbst zu finden, ist von großem Werth und Nutzen. Denn das Selbstgedachte versteht man viel gründlicher, als das Erlernte, und erhält, wenn man es nachmals bei jenen Frühern findet, unverhofft eine stark für

die Wahrheit desselben zeugende Bestätigung, durch fremde, anerkannte Aukterität, wodurch man sodann Zuversicht und Standhaftigkeit gewinnt, es gegen jeden Widerspruch zu verfechten.

Hingegen wenn man etwas zuerst in Büchern gefunden hat, dann aber auch durch eigenes Nachdenken das selbe Resultat erlangt; so weiß man doch nie gewiß, daß man dieses selbst gedacht und geurtheilt und nicht bloß jenen Frühern nachgesprochen, oder nachempfunden habe. Dies nun aber begründet, in Hinsicht auf die Gewißheit der Sache, einen großen Unterschied. Denn im letztern Falle könnte man am Ende bloß mit jenen Früheren, aus Präokkupation, geirrt haben; wie das Wasser den Weg des ihm vorhergegangenen leicht einschlägt. Wenn Zwei, jeder für sich, rechnen und das selbe Resultat erhalten, so ist dies ein sicheres; nicht aber, wenn die Rechnung des Einen von einem Andern bloß durchgesehn worden.

§ 19.

Es ist eine Folge der Beschaffenheit unseres, [dem Willen entsprossenen] Intellekts, daß wir nicht umhin können, die Welt entweder als Zweck, oder als Mittel aufzufassen. Ersteres nun würde besagen, daß ihr Daseyn durch ihr Wesen gerechtfertigt, mithin ihrem Nichtseyn entschieden vorzuziehn wäre. Allein die Erkenntniß, daß sie nur ein Tummelplatz leidender und sterbender Wesen ist, läßt diesen Gedanken nicht bestehn. Nun aber wiederum, sie als Mittel aufzufassen, läßt die Unendlichkeit der bereis verflossenen Zeit nicht zu, vermöge welcher jeder zu erreichende Zweck schon längst hätte erreicht seyn müssen. — Hieraus folgt, daß jene Anwendung der unserm Intellekt natürlichen Voraussetzung auf das Ganze der Dinge, oder die Welt eine transscendente ist, d. h. eine solche, die wohl in der Welt, aber nicht von der Welt gilt; was daraus erklärlichist, daß sie aus der Natur eines Intellekts entspringt, welcher, wie ich dargethan habe, zum Dienste eines individuellen Willens, d. h. zur Erlangung seiner Gegenstände, entstanden, und daher ausschließlich auf Zweck und Mittel berechnet ist, mithin gar nichts Anderes kennt und begreift.

§ 20.

Wenn man nach außen blickt, woselbst die Unermeßlichkeit der Welt und die Zahllosigkeit der Wesen sich uns darstellt; so schrumpft das eigene Selbst, als bloßes Individuum, zu

nichts zusammen und scheint zu verschwinden. Durch eben dieses Uebergewicht der Masse und Zahl hingerissen, denkt man ferner, daß nur die nach außen gerichtete, also die objektive Philosophie auf dem richtigen Wege seyn könne: auch war hieran zu zweifeln den ältesten griechischen Philosophen gar nicht eingefallen.

Blickt man hingegen nach innen; so findet man zunächst, daß jedes Individuum einen unmittelbaren Antheil nur an sich selber nimmt, ja, sich selber mehr am Herzen liegt, als alles Andere zusammengenommen; — was daher kommt, daß es allein sich selbst unmittelbar, alles Andere aber nur mittelbar erkennt. Wenn man nun hinzunimmt, daß bewußte und erkennende Wesen schlechterdings nur als Individuen denkbar sind, die bewußtlosen aber nur ein halbes, ein bloß mittelbares Daseyn haben; so fällt alle eigentliche und wahre Existenz in die Individuen. Wenn man endlich gar noch sich darauf besinnt, daß das Objekt durch das Subjekt bedingt ist, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Daseyn nur im Bewußtseyn erkennender Wesen hat, folglich an das Daseyn der Individuen, die deren Träger sind, gebunden ist, so entschieden, daß sie in diesem Sinne sogar als eine bloße Ausstattung, ein Accidenz des doch stets individuellen Bewußtseyns angesehen werden kann; — wenn man, sage ich, dies Alles ins Auge faßt; so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt, als dem unmittelbar Gegebenen, ausgehende Philosophie, also die der Neueren seit Kartesius, auf dem richtigen Wege sei, mithin die Alten die Hauptsache übersehen haben. Aber die vollkommene Ueberzeugung hievon wird man erst erhalten, wenn man, tief in sich gehend, das Gefühl der Ursprünglichkeit, welches in jedem erkennenden Wesen liegt, sich zum Bewußtseyn bringt. [Ja, mehr als Dies. Findet doch jeder, sogar der unbedeutendeste Mensch in seinem einfachen Selbstbewußtseyn sich als das allerrealste Wesen und erkennt nothwendig in sich den wahren Mittelpunkt der Welt, ja, die Urquelle aller Realität. Und dies Urbewußtseyn sollte lügen?] Der stärkste Ausdruck desselben sind die Worte des Upanischads: hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci (Oupnekh. I, p. 122), [welches dann freilich der Uebergang zum Illuminismus, wohl gar zum Mysticismus

[1] „ich meyne jenes Gefühl, dessen bester Ausdruck die Worte des Upanischads sind" A.

ist. Dies also ist das Resultat der nach Innen gerichteten Betrachtung; während die nach Außen gerichtete uns als das Ziel unsers Daseyns ein Häuflein Asche erblicken läßt.*]

§ 21.

Ueber die Eintheilung der Philosophie, welche besonders hinsichtlich des Vortrages derselben von Wichtigkeit ist, würde, von meinem Gesichtspunkte aus, Folgendes gelten.

Die Philosophie hat zwar zu ihrem Gegenstande die Erfahrung, aber nicht, gleich den übrigen Wissenschaften diese oder jene bestimmte Erfahrung; sondern eben die Erfahrung selbst, überhaupt und als solche, ihrer Möglichkeit, ihrem Gebiete, ihrem wesentlichen Inhalte, ihren innern und äußern Elementen, ihrer Form und Materie nach. Daß demzufolge die Philosophie allerdings empirische Grundlagen haben müsse und nicht aus reinen, abstrakten Begriffen herausgesponnen werden könne, habe ich ausführlich dargethan im zweiten Bande meines Hauptwerkes Kapitel 17, S. 180—185 (3. Aufl. 199 fg.), und auch oben, § 9, es kurz resumirt. Aus ihrem angegebenen Vorwurfe folgt ferner, daß das Erste, was sie zu betrachten hat, seyn muß das Medium, in welchem die Erfahrung überhaupt sich darstellt, nebst der Form und Beschaffenheit desselben. Dieses Medium ist die Vorstellung, die Erkenntniß, also der Intellekt. Dieserhalb hat jede Philosophie anzuheben mit Untersuchung des Erkenntnißvermögens, seiner Formen und Gesetze, wie auch der Gültigkeit und der Schranken derselben. Eine solche Untersuchung wird demnach philosophia prima seyn. Sie zerfällt in die Betrachtung der primären, d. i. anschaulichen Vorstellungen, welchen Theil man Dianoiologie, oder Verstandeslehre, nennen kann; und in die Betrachtung der sekundären, d. i. abstrakten Vorstellungen, nebst der Gesetzmäßigkeit ihrer Handhabung, als Logik, oder Vernunftlehre. Dieser allgemeine Theil nun begreift, oder vielmehr vertritt, zugleich Das, was man früher Ontologie nannte und als die Lehre von den allgemeinsten und wesentlichen Eigenschaften der Dinge

* [Endlich und Unendlich sind Begriffe, die bloß in Beziehung auf Raum und Zeit Bedeutgun haben; indem diese Beiden unendlich, d. h. endlos, wie auch in's Unendliche theilbar sind. Wendet man jene beiden Begriffe noch auf andre Dinge an; so müssen es solche seyn, die, Raum und Zeit füllend, durch sie jener ihrer Eigenschaften theilhaft werden. Hieraus ist zu ermessen, wie groß der Mißbrauch sei, welchen Philosophaster und Windbeutel in diesem Jahrhundert mit jenen Begriffen getrieben haben.]

überhaupt und als solcher aufstellte; indem man für Eigenschaften der Dinge an sich selbst hielt, was nur in Folge der Form und Natur unsers Vorstellungsvermögens ihnen zukommt, indem dieser gemäß alle durch dasselbe aufzufassende Wesen sich darstellen müssen, demzufolge sie alsdann gewisse, ihnen allen gemeinsame Eigenschaften an sich tragen. Dies ist dem zu vergleichen, daß man die Farbe eines Glases den dadurch gesehenen Gegenständen beilegt.

Die auf solche Untersuchungen folgende Philosophie im engern Sinne ist sodann Metaphysik; weil sie nicht etwan nur das Vorhandene, die Natur, kennen lehrt, ordnet und in seinem Zusammenhange betrachtet; sondern es auffaßt als eine gegebene, aber irgendwie bedingte Erscheinung, in welcher ein von ihr selbst verschiedenes Wesen, welches demnach das Ding an sich wäre, sich darstellt. Dieses nun sucht sie näher kennen zu lernen: die Mittel hiezu sind theils das Zusammenbringen der äußern mit der innern Erfahrung; theils die Erlangung eines Verständnisses der gesammten Erscheinung, mittelst Auffindung ihres Sinnes und Zusammenhanges, — zu vergleichen der Ablesung bis dahin räthselhafter Charaktere einer unbekannten Schrift. Auf diesem Wege gelangt sie von der Erscheinung zum Erscheinenden, zu dem was hinter jener steckt; daher τα μετα τα φυσικα. In Folge hievon zerfällt sie in drei Theile:

Metaphysik der Natur,
Metaphysik des Schönen,
Metaphysik der Sitten.

Die Ableitung dieser Eintheilung setzt jedoch schon die Metaphysik selbst voraus. Diese nämlich weist das Ding an sich, das innere und letzte Wesen der Erscheinung, in unserm Willen nach: daher wird, nach Betrachtung desselben, wie er in der äußern Natur sich darstellt, seine ganz anderartige und unmittelbare Manifestation in unserm Innern untersucht, woraus die Metaphysik der Sitten hervorgeht: vorher aber wird noch die vollkommenste und reinste Auffassung seiner äußern, oder objektiven Erscheinung in Betracht genommen, welches die Metaphysik des Schönen giebt.

Rationale Psychologie oder Seelenlehre giebt es nicht; weil, wie Kant bewiesen hat, die Seele eine transscendente, als solche aber eine unerwiesene und unberechtigte Hypostase ist, demnach auch der Gegensatz von „Geist und Natur" den Philistern und Hegelianern überlassen bleibt. Das Wesen an sich des Menschen kann nur im Verein mit dem Wesen an sich

aller Dinge, also der Welt, verstanden werden. [Daher läßt schon **Platon** im Phädrus (p. 270) den Sokrates, im verneinenden Sinn, die Frage thun: Ψυχης οὐν φυσιν ἀξιως λογου κατανοησαι οἰει δυνατον εἰναι ἀνευ της του ὁλου φυσεως; (Animae vero naturam absque totius natura sufficienter cognosci posse existimas?)] Mikrokosmos und Makrokosmos erläutern sich nämlich gegenseitig,[1] wobei sie als im Wesentlichen das Selbe sich ergeben. Diese an das Innere des Menschen geknüpfte Betrachtung durchzieht und erfüllt die ganze Metaphysik, in allen ihren Theilen, kann also nicht wieder gesondert auftreten, als Psychologie. Hingegen **Anthropologie**, als Erfahrungswissenschaft, läßt sich aufstellen, ist aber theils Anatomie und Physiologie, — theils bloße empirische Psychologie, d. i. aus der Beobachtung geschöpfte Kenntniß der moralischen und intellektuellen Aeußerungen und Eigenthümlichkeiten des Menschengeschlechts, wie auch der Verschiedenheit der Individualitäten in dieser Hinsicht. Das Wichtigste daraus wird jedoch nothwendig, als empirischer Stoff, von den drei Theilen der Metaphysik vorweggenommen und bei ihnen verarbeitet. Das dann noch Uebrige verlangt feine Beobachtung und geistreiche Auffassung, ja, sogar Betrachtung von einem etwas erhöhten Standpunkte aus, ich meyne von dem einiger Ueberlegenheit, ist daher nur genießbar in den Schriften bevorzugter Geister, wie da waren Theophrastus, Montaigne, Larochefoucauld, Labruyère Helvetius, Chamfort, Addison, Shaftsbury, Shenstone, Lichtenberg u. a. m., nicht aber ist es zu suchen, noch zu ertragen, in den Kompendien geistloser und daher geistesfeindlicher Philosophieprofessoren.

---

[1] „indem Mikrokosmos und Makrokosmos sich gegenseitig erläutern" A.

Kapitel II.

Zur Logik und Dialektik.

§ 22.

Jede allgemeine Wahrheit verhält sich zu den speciellen wie Gold zu Silber; sofern man sie in eine beträchtliche Menge specieller Wahrheiten, die aus ihr folgen, umsetzen kann, wie eine Goldmünze in kleines Geld. Z. B. daß das ganze Leben der Pflanze ein Desoxydationsproceß, das des Thieres hingegen ein Oxydationsproceß sei; — oder auch daß, wo immer ein elektrischer Strom kreist, alsbald ein magnetischer entsteht, der ihn rechtwinklicht durchschneidet; — [oder: nulla animalia vocalia, nisi quae pulmonibus respirant; — oder: tout animal fossil est un animal perdu; — oder: Kein eierlegendes Thier hat ein Zwergfell; —] dies sind allgemeine Wahrheiten, aus denen man gar viele einzelne ableiten kann, um sie zur Erklärung vorkommender Phänomene zu verwenden, [oder auch solche vor dem Augenschein zu anticipiren. Eben so werthvoll sind die allgemeinen Wahrheiten im Moralischen, im Psychologischen: wie golden ist doch auch hier jede allgemeine Regel, jede Sentenz der Art, ja, jedes Sprichwort. Denn sie sind die Quintessenz tausender von Vorgängen, die sich jeden Tag wiederholen und durch sie exemplificirt, illustrirt werden.]

§ 23.

Ein analytisches Urtheil ist bloß ein auseinandergezogener Begriff; ein synthetisches hingegen ist die Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellekt schon anderweitig vorhandenen. Die Verbindung dieser muß aber alsdann durch irgend eine Anschauung vermittelt und begründet werden: je nachdem nun diese eine empirische, oder aber eine reine a priori ist, wird auch das dadurch entstehende Urtheil ein synthetisches a posteriori, oder a priori seyn.

Jedes analytische Urtheil enthält eine Tautologie, und jedes Urtheil ohne alle Tautologie ist synthetisch. Hieraus folgt, daß, im Vortrage, analytische Urtheile nur unter der Voraussetzung anzuwenden sind, daß Der, zu dem geredet wird, den Subjektbegriff nicht so vollständig kennt, oder gegen=

wärtig hat, wie Der, welcher redet. — Ferner läßt das Synthetische der geometrischen Lehrsätze sich daraus nachweisen, daß sie keine Tautologie enthalten: bei den arithmetischen ist Dies nicht so augenfällig; aber doch der Fall. Denn z. B. daß von 1 bis 4 und von 1 bis 5 gezählt gerade so oft die Einheit wiederholt, wie von 1 bis 9 gezählt, ist keine Tautologie, sondern durch die reine Anschauung der Zeit vermittelt und ohne diese nicht einzusehn.

§ 24.

Aus einem Satze kann nicht mehr folgen, als schon darin liegt, d. h. als er selbst, für das erschöpfende Verständniß seines Sinnes, besagt: aber aus zwei Sätzen kann, wenn sie syllogistisch zu Prämissen verbunden werden, mehr folgen, als in jedem derselben, einzeln genommen, liegt; — wie ein chemisch zusammengesetzter Körper Eigenschaften zeigt, die keinem seiner Bestandtheile für sich zukommen. Hierauf beruht der Werth der Schlüsse.

§ 25.

Jede Beweisführung ist eine logische Ableitung des behaupteten Satzes aus einem bereits ausgemachten und gewissen, — mit Hülfe eines andern, als zweiter Prämisse. Jener Satz nun muß entweder selbst unmittelbare, richtiger ursprüngliche, Gewißheit haben, oder aus einem, der solche hat, logisch folgen. Dergleichen Sätze von ursprünglicher, also durch keinen Beweis vermittelter Gewißheit, wie sie die Grundwahrheiten aller Wissenschaften ausmachen, sind stets entstanden durch Uebertragung des irgendwie anschaulich Aufgefaßten in das Gedachte, das Abstrakte. Dieserwegen heißen sie evident; welches Prädikat eigentlich nur ihnen zukommt, nicht aber den bloß bewiesenen Sätzen, welche, als conclusiones ex praemissis, nur folgerichtig zu nennen sind. Dieser ihre Wahrheit ist demnach immer nur eine mittelbare, abgeleitete und entlehnte: nichtsdestoweniger können sie eben so gewiß seyn, wie irgend ein Satz von unmittelbarer Wahrheit; wenn sie nämlich aus einem solchen, wäre es auch durch Zwischensätze, richtig gefolgert sind. Sogar ist, unter dieser Voraussetzung, ihre Wahrheit oft leichter darzuthun und Jedem faßlich zu machen, als die eines Ursatzes von nur unmittelbar und intuitiv zu erkennender Wahrheit; weil zur Rekognition eines solchen bald die objektiven, bald die subjektiven Bedingungen fehlen. Dies Verhältniß ist dem analog,

daß der durch Mittheilung erzeugte Stahlmagnet nicht nur eben so starke, sondern oft noch stärkere Ziehkraft hat, als der ursprüngliche Magneteisenstein.

Die subjektiven Bedingungen nämlich zur Erkenntniß der unmittelbar wahren Sätze machen Das aus, was man Urtheilskraft nennt: diese aber gehört zu den Vorzügen der überlegenen Köpfe; während die Fähigkeit, aus gegebenen Prämissen die richtige Konklusion zu ziehen, keinem gesunden Kopfe abgeht. Denn das Feststellen der ursprünglichen, unmittelbar wahren Sätze erfordert die Uebertragung des anschaulich Erkannten in die abstrakte Erkenntniß: die Fähigkeit hiezu aber ist bei gewöhnlichen Köpfen äußerst beschränkt und erstreckt sich nur auf leicht übersehbare Verhältnisse, wie z. B. die Axiome Euklid's, oder auch ganz einfache, unzweideutige, ihnen offen vorliegende Thatsachen. Was darüber hinausgeht kann in ihre Ueberzeugung nur auf dem Wege des Beweises gelangen, der keine andere unmittelbare Erkenntniß heischt, als die, welche in der Logik durch die Sätze vom Widerspruch und der Identität ausgedrückt wird und in den Beweisen sich bei jedem Schritte wiederholt. Auf solchem Wege also muß ihnen Alles auf die höchst einfachen Wahrheiten, welche allein sie unmittelbar zu fassen fähig sind, zurückgeführt werden. Geht man hiebei vom Allgemeinen zum Speciellen, so ist es Deduktion; in umgekehrter Richtung aber Induktion.

Urtheilsfähige Köpfe hingegen, noch mehr aber Erfinder und Entdecker, besitzen die Fähigkeit des Uebergangs vom Angeschauten zum Abstrakten, oder Gedachten, in viel höherem Grade; so daß solche sich auf die Durchschauung sehr komplicirter Verhältnisse erstreckt, wodurch das Feld der Sätze von unmittelbarer Wahrheit für sie ein ungleich ausgedehnteres ist und Vieles von Dem befaßt, wovon jene Andern nie mehr, als die schwächere, bloß mittelbare Ueberzeugung erhalten können. Für diese Letzteren eigentlich wird zu einer neu entdeckten Wahrheit hinterher der Beweis, d. i. die Zurückführung auf bereits anerkannte, oder sonst unzweifelhafte Wahrheiten gesucht. — Es giebt jedoch Fälle, in denen Dies nicht ausführbar ist. So z. B. kann ich für die sechs Zahlenbrüche, durch welche ich die sechs Hauptfarben ausgedrückt habe, und welche allein die Einsicht in das eigentliche, specifische Wesen einer jeden derselben aufschließen und dadurch zum ersten Male die Farbe dem Verstande wirklich erklären, keinen Beweis finden: dennoch ist die unmittelbare Gewißheit derselben so groß, daß schwerlich irgend ein urtheilsfähiger Kopf im Ernst

daran zweifeln wird; weshalb denn auch Herr Prof. Rosas in Wien es auf sich genommen hat, sie als Ergebniß seiner eigenen Einsicht vorzutragen, — worüber ich auf den „Willen in der Natur“ (2. Aufl. S. 14 und 3. Aufl. S. 14) verweise.

§ 26.

Die Kontroverse, das Disputiren über einen theoretischen Gegenstand, kann, ohne Zweifel, für beide darin implicirte Parteien sehr fruchtbringend werden, indem es die Gedanken, die sie haben, berichtigt, oder bestätigt, und auch neue erweckt. Es ist eine Reibung, oder Kollision zweier Köpfe, die oft Funken schlägt, jedoch auch darin der Kollision der Körper analog ist, daß der schwächere oft darunter zu leiden hat; während der stärkere sich dabei wohl befindet und nur einen siegreichen Klang vernehmen läßt. Aus dieser Rücksicht ist ein Erforderniß dazu, daß beide Disputanten wenigstens einigermaaßen einander gewachsen seien, sowohl an Kenntnissen, als an Geist und Gewandtheit. Fehlt es dem Einen an den ersteren; so ist er nicht au niveau, und dadurch den Argumenten des Andern nicht zugänglich: er steht gleichsam beim Kampf außerhalb der Mensur. Fehlt es ihm aber gar am Zweiten; so wird die dadurch in ihm bald rege werdende Erbitterung ihn allmälig zu allerlei Unredlichkeiten, Winkelzügen und Schikanen im Disputiren, und, wenn ihm diese nachgewiesen werden, zur Grobheit verleiten. Demnach, [wie zu Turniren nur Ebenbürtige zugelassen wurden,] soll zuvörderst ein Gelehrter nicht mit Ungelehrten disputiren: denn er kann gegen sie seine besten Argumente nicht gebrauchen; weil es ihnen an Kenntnissen fehlt, sie zu verstehn und zu erwägen. Versucht er, in dieser Verlegenheit, sie ihnen dennoch begreiflich zu machen; so wird Dies meistens mißlingen; ja, sie werden bisweilen, durch ein schlechtes und plumpes Gegenargument, in den Augen eben so unwissender Zuhörer Recht zu behalten scheinen. Darum sagt Goethe:

„Laß Dich nur zu keiner Zeit
Zum Widerspruch verleiten:
Weise verfallen in Unwissenheit,
Wenn sie mit Unwissenden streiten.“

Aber noch schlimmer ist man daran, wenn es dem Gegner an Geist und Verstande gebricht; es wäre denn, daß er diesen Mangel durch ein aufrichtiges Streben nach Wahrheit und Belehrung ersetzte. Denn außerdem fühlt er sich bald am

empfindlichsten Theile verletzt; wonach wer mit ihm streitet sofort merken wird, daß er es nicht mehr mit seinem Intellekt, sondern mit dem Radikalen des Menschen, mit seinem Willen zu thun hat, dem nur daran liegt, daß er den Sieg behalte, sei es per fas oder per nefas; daher sein Verstand jetzt auf nichts Anderes mehr gerichtet ist, als auf Schliche, Kniffe und Unredlichkeiten jeder Art, aus welchen nachher herausgetrieben er endlich zur Grobheit greifen wird, um nur, auf eine oder die andere Weise, seine gefühlte Inferiorität zu kompensiren und, je nach Stand und Verhältnissen der Disputanten, den Kampf der Geister in einen Kampf der Leiber zu verwandeln, als wo er bessere Chancen für sich zu hoffen hat. Demnach ist die zweite Regel, daß man nicht mit Menschen von beschränktem Verstande disputiren soll. Man sieht bereits ab, daß nicht Viele übrig bleiben werden, mit denen man sich allenfalls in eine Kontroverse einlassen darf. Und wahrlich sollte dies auch nur mit Solchen geschehn, die schon zu den Ausnahmen gehören. Die Leute hingegen, wie sie in der Regel sind, nehmen es schon übel, wenn man nicht ihrer Meinung ist: dann sollten sie aber auch ihre Meinungen danach einrichten, daß man denselben beitreten könnte. Nun aber gar an einer Kontroverse mit ihnen wird man, selbst wenn sie nicht zur oben erwähnten ultima ratio stultorum greifen, meistens nur Verdruß erleben; indem man dabei es nicht allein mit ihrer intellektuellen Unfähigkeit, sondern gar bald auch mit ihrer moralischen Schlechtigkeit zu thun haben wird. Diese nämlich wird sich kund geben in der häufigen Unredlichkeit ihres Verfahrens beim Disputiren. Die Schliche, Kniffe und Schikanen, zu denen sie, um nur Recht zu behalten, greifen, sind so zahlreich und mannigfaltig, und dabei doch so regelmäßig wiederkehrend, daß sie mir, in früheren Jahren, ein eigener Stoff zum Nachdenken wurden, welches sich auf das rein Formale derselben richtete, nachdem ich erkannt hatte, daß so verschieden auch sowohl die Gegenstände der Diskussion, als die Personen seyn mochten, doch die selben und identischen Schliche und Kniffe stets wiederkamen und sehr wohl zu erkennen waren. Dies brachte mich damals auf den Gedanken, das bloß Formale besagter Schlichte und Kniffe vom Stoff rein abzusondern und es, gleichsam als ein sauberes anatomisches Präparat, zur Schau zu stellen. Ich sammelte also alle die so oft vorkommenden unredlichen Kunstgriffe beim Disputiren und stellte jeden derselben in seinem eigenthümlichen Wesen, durch Beispiele erläutert und durch einen eigenen

Namen bezeichnet, deutlich dar, fügte endlich auch die dagegen anzuwendenden Mittel, gleichsam die Paraden zu diesen Finten, hinzu; woraus denn eine förmliche eristische Dialektik erwuchs. In dieser nahmen nun die so eben belobten Kunstgriffe, oder Stratagemata, als eristisch-dialektische Figuren, die Stelle ein, welche in der Logik die syllogistischen, und in der Rhetorik die rhetorischen Figuren ausfüllen, mit welchen Beiden sie das Gemeinsame haben, daß sie gewissermaaßen angeboren sind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man also, um sie zu üben, nicht erst sie gelernt zu haben braucht. Die rein formale Aufstellung derselben wäre sonach ein Komplement jener Technik der Vernunft, welche als aus Logik, Dialektik und Rhetorik bestehend, im 2. Bande meines Hauptwerks, Kapitel 9, dargestellt ist. Da, so viel mir bekannt, kein früherer Versuch in dieser Art vorhanden ist; so hatte ich dabei keine Vorarbeit zu benutzen: bloß von der Topika des Aristoteles habe ich hin und wieder Gebrauch machen und einige ihrer Regeln zum Aufstellen (κατασκευαζειν) und Umstoßen (ανασκευαζειν) der Behauptungen zu meinem Zwecke verwenden können. Diesem aber ganz eigentlich entsprechend muß die von Diogenes Laertius erwähnte Schrift des Theophrastus Αγωνιστικον της περι τους εριστικους λογους θεωριας gewesen seyn, welche, mit allen seinen rhetorischen Schriften, verloren gegangen ist. Auch Platon (de rep. V., p. 12. Bip.) berührt eine αντιλογικη τεχνη, welche das εριζειν lehrte, wie die διαλεκτικη das διαλεγεσθαι. Von neueren Büchern kommt meinem Zweck am nächsten des weiland Halle'schen Professors Friedemann Schneider tractatus logicus singularis, in quo processus disputandi, seu officia, aeque ac vitia disputantium exhibentur, Halle 1718; sofern er nämlich in den Kapiteln über die vitia mancherlei eristische Unredlichkeiten bloßlegt. Jedoch hat er immer nur die formellen akademischen Disputationen im Auge; auch ist im Ganzen seine Behandlung der Sache matt und mager, wie solche Fakultätenwaare zu seyn pflegt, dabei auch noch in ausgezeichnet schlechtem Latein. Die ein Jahr später erschienene methodus disputandi von Joachim Lange ist entschieden besser, enthält aber nichts für meinen Zweck. — Bei jetzt vorgenommener Revision jener meiner früheren Arbeit jedoch, finde ich eine solche ausführliche und minutiöse Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menschennatur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken, meiner Gemüthsverfassung nicht mehr angemessen, lege sie daher zurück. Um indessen für Die, welche künftig so

etwas zu unternehmen aufgelegt seyn möchten, meine Behandlungsweise der Sache näher zu bezeichnen, will ich hier ein Paar solcher Stratagemata als Proben davon hersetzen, zuvor aber noch aus eben jener Ausarbeitung, den Umriß des Wesentlichen jeder Disputation mittheilen; da er das abstrakte Grundgerüst, gleichsam das Skelett, der Kontroverse überhaupt liefert, also für eine Osteologie derselben gelten kann und wegen seiner Uebersehbarkeit und Klarheit wohl verdient hier zu stehn. Er lautet:

In jeder Disputation, sie werde nun öffentlich, wie in akademischen Hörsälen und vor Gerichtshöfen, oder in der bloßen Unterhaltung geführt, ist der wesentliche Hergang folgender:

Ein These ist aufgestellt und soll widerlegt werden: hiezu nun giebt es zwei Modi und zwei Wege.

1) Die Modi sind: ad rem und ad hominem, oder ex concessis. Nur durch den ersteren stoßen wir die absolute, oder objektive Wahrheit der These um, indem wir darthun, daß sie mit der Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache nicht übereinstimmt. Durch den andern hingegen stoßen wir bloß ihre relative Wahrheit um, indem wir nachweisen, daß sie andern Behauptungen, oder Zugeständnissen des Vertheidigers der These widerspricht, oder, indem wir die Argumente desselben als unhaltbar nachweisen; wobei denn die objektive Wahrheit der Sache selbst eigentlich unentschieden bleibt. [Z. B. wenn, in einer Kontroverse über philosophische oder naturwissenschaftliche Gegenstände, der Gegner (der dazu ein Engländer seyn müßte) sich erlaubt, biblische Argumente vorzubringen; so mögen wir ihn mit eben dergleichen widerlegen; wiewohl es bloße argumenta ad hominem sind, die in der Sache nichts entscheiden. Es ist, wie wenn man Jemanden in eben dem Papiergelde bezahlt, welches man von ihm erhalten hatte.] In manchen Fällen kann man diesen modus procedendi sogar damit vergleichen, daß, vor Gericht, der Kläger eine falsche Schuldverschreibung producirte, die der Beklagte seinerseits durch eine falsche Quittung abfertigte: das Darlehn könnte darum doch geschehn seyn. Aber, eben wie dieses letztere Verfahren, so hat auch oft die bloße argumentatio ad hominem den Vorzug der Kürze, indem gar häufig, im einen, wie im andern Fall, die wahre und gründliche Aufklärung der Sache äußerst weitläufig und schwierig seyn würde.

2) Die zwei Wege nun ferner sind der direkte, und der indirekte. Der erstere greift die These bei ihren Gründen,

der andere bei ihren Folgen an. Jener beweist, daß sie nicht wahr sei; dieser, daß sie nicht wahr seyn könne. Wir wollen sie näher betrachten.

a) Auf dem direkten Wege widerlegend, also die Gründe der These angreifend, zeigen wir entweder, daß diese selbst nicht wahr seien, indem wir sagen: nego majorem, oder nego minorem: durch Beides greifen wir die Materie des die These begründenden Schlusses an. Oder aber wir geben diese Gründe zu, zeigen jedoch, daß die These nicht aus ihnen folgt, sagen also: nego consequentiam; wodurch wir die Form des Schlusses angreifen.

b) Auf dem indirekten Wege widerlegend, also die These bei ihren Folgen angreifend, um aus der Unwahrheit dieser, vermöge des Gesetzes a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia, auf ihre eigene Unwahrheit zu schließen, können wir uns nun entweder der bloßen Instanz, oder aber der Apagoge bedienen.

α) Die Instanz, ενστασις, ist ein bloßes exemplum in contrarium: sie widerlegt die These durch Nachweisung von Dingen, oder Verhältnissen, die unter ihrer Aussage begriffen sind, also aus ihr folgen, bei denen sie aber offenbar nicht zutrifft; daher sie nicht wahr seyn kann.

β) Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die These vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen andern, als wahr anerkannten und unbestrittenen Satz so mit ihr verbinden, daß Beide die Prämissen eines Schlusses werden, dessen Konklusion offenbar falsch ist, indem sie entweder der Natur der Dinge überhaupt, oder der sicher anerkannten Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache, oder aber einer andern Behauptung des Verfechters der These widerspricht: die Apagoge kann also, dem modus nach, sowohl bloß ad hominem, als ad rem seyn. Sind es nun aber ganz unzweifelhafte, wohl gar a priori gewisse Wahrheiten, denen jene Konklusion widerspricht; dann haben wir den Gegner sogar ad absurdum geführt. Jedenfalls muß, da die hinzugekommene andere Prämisse von unbestrittener Wahrheit ist, die Falschheit der Konklusion von seiner These herrühren: diese kann also nicht wahr seyn.

Jedes Angriffs-Verfahren beim Disputiren wird auf die hier formell dargestellten Proceduren zurückzuführen seyn: diese sind also in der Dialektik Das, was in der Fechtkunst die regelmäßigen Stöße, wie Terz, Quart u. s. w. — hingegen würden die von mir zusammengestellten Kunstgriffe, oder Stratagemata,

allenfalls den Finten zu vergleichen seyn, und endlich die persönlichen Ausfälle beim Disputiren den von den Universitätsfechtmeistern so genannten Sauhieben. Als Probe und Beispiele jener von mir zusammengebrachten Stratagemata mögen nun folgende hier eine Stelle finden

Siebentes Stratagem: die Erweiterung. Die Behauptung des Gegners wird [über ihre natürliche Gränze hinausgeführt, also] in einem weiteren Sinne genommen, als er beabsichtigt, oder sogar auch ausgedrückt hat, um sie sodann in solchem Sinne bequem zu widerlegen.

Beispiel: A. behauptet, die Engländer überträfen in der dramatischen Kunst alle andern Nationen. B. macht die scheinbare instantia in contrarium, daß in der Musik, folglich auch in der Oper, ihre Leistungen gering wären. — [Hieraus folgt, als Parade zu dieser Finte, daß man, bei einem erhobenen Widerspruch, seine ausgesprochene Behauptung sogleich strenge auf die gebrauchten Ausdrücke, oder ihren billigerweise anzunehmenden Sinn, einschränke, überhaupt sie in möglichst enge Gränzen zusammenziehe. Denn je allgemeiner eine Behauptung wird, desto mehreren Angriffen ist sie ausgesetzt.]

Achtes Stratagem: die Konsequenzmacherei. Man fügt zum Satze des Gegners, oft sogar nur stillschweigend, einen zweiten hinzu, welcher, durch Subjekt oder Prädikat, jenem verwandt ist: aus diesen zwei Prämissen nun zieht man eine unwahre, meistens gehässige Konklusion, die man dem Gegner zur Last legt

Beispiel: A. lobt es, daß die Franzosen Karl X. verjagt haben. B. erwidert sogleich: „also wollen Sie, daß wir unsern König verjagen.“ — Der von ihm stillschweigend als Major hinzugefügte Satz ist: „Alle, die ihren König verjagen, sind zu loben.“ — Dies kann auch auf die fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter zurückgeführt werden.

Neuntes Stratagem: die Diversion. Wenn man, im Fortgange der Disputation, merkt, daß es schief geht, und der Gegner siegen wird; so sucht man bei Zeiten diesem Unfall vorzubeugen durch eine mutatio controversiae, also durch Ablenken der Diskussion auf einen andern Gegenstand, nämlich auf irgend eine Nebensache, nöthigenfalls sogar durch Abspringen auf eine solche. Diese sucht man jetzt dem Gegner unterzuschieben, um sie anzufechten und statt des ursprünglichen Gegenstandes zum Thema der Kontroverse zu machen; so daß der Gegner seinen bevorstehenden Sieg verlassen muß, um sich dahin zu wenden. Sollte man aber unglücklicherweise auch

hier bald ein starkes Gegenargument aufmarschiren sehn; nun, so macht man es geschwind wieder eben so, springt also abermals auf etwas Anderes ab: und das kann man zehn Mal in einer Viertelstunde wiederholen, wenn nicht etwan der Gegner die Geduld verliert. Diese strategischen Diversionen wird man am geschicktesten dadurch ausführen, daß man die Kontroverse unvermerkt und allmälig auf einen, dem in Rede stehenden Gegenstand verwandten, wo möglich auf etwas noch wirklich ihn selbst, nur in anderer Hinsicht, Betreffendes, hinüberspielt. Schon weniger fein ist es, wenn man bloß das Subjekt der These beibehält, aber andere Beziehungen desselben auf's Tapet bringt, die wohl gar mit den in Rede stehenden nichts zu thun haben, z. B. vom Buddhaismus der Chinesen redend auf ihren Theehandel übergeht. Ist nun aber auch nicht ein Mal Dies ausführbar; so greift man irgend einen vom Gegner zufällig gebrauchten Ausdruck auf, um an diesen eine ganz neue Kontroverse zu knüpfen und so von der alten los zu kommen: z. B. der Gegner habe sich so ausgedrückt: „hier eben liegt das Mysterium der Sache"; so fällt man geschwinde ein: „Ja, wenn Sie von Mysterien und Mystik reden, da bin ich nicht Ihr Mann: denn was das betrifft", u. s. w., und nun wird das weite Feld gewonnen. Bietet sich aber selbst hiezu keine Gelegenheit; so muß man noch dreister zu Werke gehn und plötzlich auf eine ganz fremde Sache abspringen, etwan mit: „ja, und so behaupteten sie auch neulich" u. s. w. — Die Diversion überhaupt ist unter allen Kniffen, deren unredliche Disputanten sich, meistens instinktmäßig, bedienen, der beliebteste und gebräuchlichste und fast unausbleiblich, sobald sie in Verlegenheit gerathen.

Dergleichen Strategemata also hatte ich ungefähr vierzig zusammengestellt und ausgeführt. Aber die Beleuchtung aller dieser Schlupfwinkel der, mit Eigensinn, Eitelkeit und Unredlichkeit verschwisterten Beschränktheit und Unfähigkeit widert mich jetzt an; daher ich es bei dieser Probe bewenden lasse und desto ernstlicher auf die oben angegebenen Gründe zum Vermeiden des Disputirens mit Leuten, wie die meisten sind, verweise. Man mag allenfalls der Fassungskraft eines Andern durch Argumente zu Hülfe zu kommen versuchen: aber sobald man in seinen Gegenreden Eigensinn bemerkt, soll man auf der Stelle abbrechen. Denn alsbald wird er auch unredlich werden, und im Theoretischen ist ein Sophisma, was im Praktischen eine Schikane: die hier zur Sprache gebrachten Strategemata aber sind noch viel nichtswürdiger, als die Sophismen. Denn in

ihnen nimmt der Wille die Maske des Verstandes vor, um dessen Rolle zu spielen; was stets abscheulich ausfällt; wie denn auch wenig Dinge solche Indignation hervorrufen, wie wenn man merkt, daß ein Mensch absichtlich mißversteht. Wer gute Gründe seines Gegners nicht gelten läßt, beweist einen entweder direkt schwachen, oder durch die Herrschaft des eigenen Willens unterdrückten, also indirekt schwachen Verstand: daher soll man nur wo etwan Amt und Pflicht es heischen, mit einem Solchen sich herumhetzen. — Bei allen Diesem jedoch muß ich, um auch den erwähnten Winkelzügen ihr Recht widerfahren zu lassen, eingestehn, daß man mit dem Aufgeben seiner Meinung, bei einem treffenden Argument des Gegners, sich ebenfalls übereilen kann. Wir fühlen nämlich, bei einem solchen, die Gewalt desselben: aber die Gegengründe, oder was etwan anderweitig unsere Behauptung selbst dabei noch bestehn lassen und retten könnte, fällt uns nicht eben so schnell ein. Geben wir nun, in solchem Fall, unsere These sogleich verloren; so kann es kommen, daß wir eben dadurch der Wahrheit ungetreu werden; indem sich nachher fände, daß wir dennoch Recht gehabt hätten, jedoch, aus Schwäche und Mangel an Vertrauen zu unserer Sache, dem augenblicklichen Eindruck gewichen wären. — Sogar kann der Beweis, den wir für unsere These aufgestellt hatten, wirklich falsch gewesen seyn, es aber einen andern und richtigen für dieselbe geben. Im Gefühl hievon geschieht es, daß selbst aufrichtige und wahrheitsliebende Leute nicht leicht einem guten Argument auf der Stelle weichen, vielmehr noch eine kurze Gegenwehr versuchen, ja sogar bei ihrem Satze meistens auch dann noch eine Weile beharren, wann die Gegenargumentation ihnen seine Wahrheit zweifelhaft gemacht hat. Sie gleichen dabei dem Heerführer, der eine Position, die er nicht behaupten kann und es weiß, doch noch, in Hoffnung auf Entsatz, eine Weile zu halten sucht. Sie hoffen nämlich, daß, während sie einstweilen mit schlechten Gründen sich wehren, die guten ihnen inzwischen einfallen, oder auch die bloße Scheinbarkeit der Argumente des Gegners ihnen klar werden wird. Dieser gestalt also wird man zu einer kleinen Unredlichkeit im Disputiren beinahe genöthigt, indem man momentan nicht sowohl für die Wahrheit, als für seinen Satz zu kämpfen hat. Soweit ist dies eine Folge der Ungewißheit der Wahrheit und der Unvollkommenheit des menschlichen Intellekts. Nun aber entsteht sogleich die Gefahr, daß man darin zu weit gehe, zu lange bei schlechter Ueberzeugung kämpfe, sich endlich verstocke und, der Schlechtigkeit der mensch-

lichen Natur Raum gebend, per fas et nefas, also wohl auch gar mit Hülfe unredlicher Stratagemata, seinen Satz vertheidige, ihn mordicus festhaltend. Hier möge Jeden sein guter Genius beschirmen; damit er nicht nachher sich zu schämen brauche. Inzwischen leitet deutliche Erkenntniß der hier dargelegten Beschaffenheit der Sache allerdings zur Selbstbildung auch in dieser Hinsicht an.

Kapitel III.

Den Intellekt überhaupt und in jeder Beziehung betreffende Gedanken.

---

§ 27.

Jedes angeblich voraussetzungslose Verfahren in der Philosophie ist Windbeutelei: denn immer muß man irgend etwas als gegeben ansehn, um davon auszugehn. Dies nämlich besagt das δος μοι που στω, welches die unumgängliche Bedingung jedes menschlichen Thuns, selbst des Philosophirens, ist; weil wir geistig so wenig, wie körperlich, im freien Aether schweben können. Ein solcher Ausgangspunkt des Philosophirens, ein solches einstweilen als gegeben Genommenes, muß aber nachmals wieder kompensirt und gerechtfertigt werden. Dasselbe wird nämlich entweder ein Subjektives seyn, also etwan das Selbstbewußtseyn, die Vorstellung, das Subjekt, der Wille; oder aber ein Objektives, also das im Bewußtseyn von andern Dingen sich Darstellende, etwan die reale Welt, die Außendinge, die Natur, die Materie, Atome, auch ein Gott, auch ein bloßer beliebig erdachter Begriff, wie die Substanz, das Absolutum, oder was immer es nun seyn soll. Um nun also die hierin begangene Willkürlichkeit wieder auszugleichen und die Voraussetzung zu rektifiziren, muß man nachher den Standpunkt wechseln, und auf den entgegengesetzten treten, von welchem aus man nun das Anfangs als gegeben Genommene in einem ergänzenden Philosophem wieder ableitet: sic res accendunt lumina rebus.

Geht man z. B. vom Subjektiven aus, wie Berkeley, Locke und Kant, in welchem diese Betrachtungsweise ihren Gipfel erreichte, gethan haben; so wird man, obwohl, wegen der wirklichen Unmittelbarkeit des Subjektiven, dieser Weg die größten Vorzüge hat, dennoch eine theils sehr einseitige, theils nicht ganz gerechtfertigte Philosophie erhalten, wenn man sie nicht dadurch ergänzt, daß man das in ihr Abgeleitete ein ander Mal wieder als das Gegebene zum Ausgangspunkte nimmt und also, vom entgegengesetzten Stand-

punkt aus, das Subjektive aus dem Objektiven ableitet, wie vorhin das Objektive aus dem Subjektiven. Diese Ergänzung der Kantischen Philosophie glaube ich, der Hauptsache nach, geliefert zu haben im 22. Kapitel des zweiten Bandes meines Hauptwerkes und im „Willen in der Natur“ unter der Rubrik Pflanzenphysiologie, als wo ich, von der äußern Natur ausgehend, den Intellekt ableite.

Geht man nun aber umgekehrt vom Objektiven aus und nimmt gleich recht Viel als gegeben, etwan die Materie, nebst den in ihr sich manifestirenden Kräften; so hat man bald die ganze Natur; indem eine solche Betrachtungsart den reinen Naturalismus liefert, den ich genauer die absolute Physik benannt habe. Da besteht denn also das Gegebene, mithin absolut Reale, allgemein gefaßt, in Naturgesetzen und Naturkräften, nebst deren Träger, der Materie; speciell betrachtet aber in einer Unzahl frei im unendlichen Raume schwebender Sonnen und sie umkreisender Planeten. Es giebt demnach, im Resultat, überall nichts, als Kugeln, theils leuchtende, theils beleuchtete. Auf letzteren hat, in Folge eines Fäulungsprocesses, sich auf der Oberfläche das Leben entwickelt, welches, in stufenweiser Steigerung organische Wesen liefert, die sich darstellen als Individuen, welche zeitlich anfangen und enden, durch Zeugung und Tod, gemäß den die Lebenskraft lenkenden Naturgesetzen, welche, wie alle andern, die herrschende und von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehende Ordnung der Dinge ausmachen, ohne Anfang und Ende, und ohne von sich Rechenschaft zu geben. Den Gipfel jener Steigerung nimmt der Mensch ein, dessen Daseyn ebenfalls einen Anfang, in seinem Verlauf viele und große Leiden, wenige und karg gemessene Freuden, und sodann, wie jedes andere, ein Ende hat; nach welchem es ist, als wäre es nie gewesen. Unsere, hier die Betrachtung leitende und die Rolle der Philosophie spielende absolute Physik erklärt uns nun, wie, jenen absolut bestehenden und geltenden Naturgesetzen zufolge, eine Erscheinung allezeit die andere herbeiführt, oder auch verdrängt: Alles geht dabei ganz natürlich zu und ist daher völlig klar und verständlich; so daß man auf das Ganze der so explicirten Welt eine Phrase anwenden könnte, welche Fichte, wann er seine dramatischen Talente auf dem Katheder producirte, mit tiefem Ernst, imponirendem Nachdruck und überaus studentenverblüffender Miene so auszusprechen pflegte: „es ist, weil es ist; und ist wie es ist, weil es so ist.“ Demgemäß erscheint es, auf diesem Standpunkt, als eine bloße Grille, wenn man

zu einer so klar gemachten Welt noch andere Erklärungen suchen wollte, in einer ganz imaginären Metaphysik, auf die man wieder eine Moral setzte, welche, weil durch die Physik nicht zu begründen, ihren einzigen Anhalt an jenen Fiktionen der Metaphysik hätte. Hierauf beruht die merkliche Verachtung, mit welcher die Physiker auf die Metaphysik herabsehn. — Allein, trotz aller Selbstgenügsamkeit jenes rein objektiven Philosophirens, wird sich die Einseitigkeit des Standpunktes und die Nothwendigkeit ihn zu wechseln, also ein Mal das erkennende Subjekt, nebst dessen Erkenntnißvermögen, in welchem allein alle jene Welten denn doch zunächst vorhanden sind, zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, früher oder später kund geben, unter mancherlei Formen und bei mancherlei Anlässen. So liegt z. B. schon dem Ausdrucke der christlichen Mystiker, die den menschlichen Intellekt das Licht der Natur benennen, welches sie in höherer Instanz für inkompetent erklären, die Einsicht zum Grunde, daß die Gültigkeit aller solcher Erkenntnisse nur eine relative und bedingte sei, nicht aber eine unbedingte, wofür sie hingegen unsere heutigen Rationalisten halten, welche eben deshalb die tiefen Mysterien des Christenthums, wie die Physiker die Metaphysik, verachten, z. B. das Dogma von der Erbsünde für einen Aberglauben halten, weil ihr Pelagianischer Hausmannsverstand glücklich herausgebracht hat, daß Einer nicht für das kann, was ein Anderer, sechstausend Jahre vor ihm, gesündigt hat. Denn der Rationalist geht getrost seinem Lichte der Natur nach und vermeint daher wirklich und in vollem Ernst, daß er vor 40 oder 50 Jahren, ehe nämlich sein Papa in der Schlafmütze ihn gezeugt und seine Mama Gans ihn glücklich in diese Welt abgesetzt hatte, rein und absolut Nichts gewesen und dann geradezu aus nichts entstanden sei. Denn nur so kann er für nichts. Der Sünder und Erbsünder!

Also, wie gesagt, auf mancherlei Wegen, zumeist aber auf dem nicht zu vermeidenden philosophischen, wird die der objektiven Erkenntniß folgende Spekulation, früher oder später, anfangen, Unrath zu merken, nämlich einzusehn, daß alle ihre nach der objektiven Seite hin erlangte Weisheit auf Kredit des menschlichen Intellekts, der doch seine eigenen Formen, Funktionen und Darstellungsweise haben muß, angenommen, folglich durchweg durch diesen bedingt sei; woraus die Nothwendigkeit folgt, auch hier ein Mal den Standpunkt zu wechseln und das objektive Verfahren mit dem subjektiven zu vertauschen, also den Intellekt, der bis hieher, im vollsten Selbstvertrauen,

seinen Dogmatismus getrost aufgebaut und ganz dreist über die Welt und alle Dinge in ihr, sogar über ihre Möglichkeit, a priori abgeurtheilt hat, jetzt selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen und seine Vollmachten der Prüfung zu unterziehn. Dies führt zunächst zum Locke; dann führt es zur Kritik der reinen Vernunft und endlich zu der Erkenntniß, daß das Licht der Natur ein allein nach außen gerichtetes ist, welches, wenn es sich zurückbeugen und sein eigenes Inneres beleuchten möchte, dies nicht vermag, also die Finsterniß, die daselbst herrscht, unmittelbar nicht zerstreuen kann; sondern bloß auf dem Umwege der Reflexion, den jene Philosophen gegangen, und mit großer Schwierigkeit, eine mittelbare Kunde von seinem eigenen Mechanismus und seiner eigenen Natur erhält. Danach aber wird dem Intellekt klar, daß er, zur Auffassung bloßer Relationen, als welche dem Dienst eines individuellen Willens genügt, von Haus aus bestimmt, eben darum wesentlich nach außen gerichtet und selbst da eine bloße Flächenkraft ist, gleich der Elektricität, d. h. bloß die Oberfläche der Dinge erfaßt, nicht aber in ihr Inneres eindringt und eben deshalb wieder von allen jenen, ihm objektiv klaren und realen Wesen doch kein einziges, auch nicht das geringste und einfachste, gänzlich und von Grund aus zu verstehen, oder zu durchschauen vermag, vielmehr ihm, in Allem und Jedem, die Hauptsache ein Geheimniß bleibt. Hiedurch aber wird er dann zu der tiefern Einsicht geführt, welche der Name Idealismus bezeichnet, daß nämlich jene objektive Welt und ihre Ordnung, wie er sie mit seinen Operationen auffaßt, nicht unbedingt und an sich selbst also vorhanden sei, sondern mittelst der Funktionen des Gehirns entstehe und daher zunächst bloß in diesem existire und folglich in dieser Form nur ein bedingtes und relatives Daseyn habe, also ein bloßes Phänomen, bloße Erscheinung sei. Wenn bis dahin der Mensch nach den Gründen seines eigenen Daseyns geforscht hatte, wobei er voraussetzte, die Gesetze des Erkennens, Denkens und der Erfahrung seien rein objektiv, an und für sich und absolut vorhanden und bloß vermöge ihrer sei er und alles Uebrige; so erkennt er jetzt, daß, umgekehrt, sein Intellekt, folglich auch sein Daseyn, die Bedingung aller jener Gesetze und was aus ihnen folgt ist. Dann endlich sieht er auch ein, daß die ihm jetzt klar gewordene Idealität des Raumes, der Zeit und der Kausalität Platz läßt für eine ganz andere Ordnung der Dinge, als die der Natur ist, welche letztere er jedoch als das Resultat, oder die Hieroglyphe, jener andern anzusehn genöthigt ist.

§ 28.

Wie wenig geeignet zum philosophischen Nachdenken der menschliche Verstand in der Regel sei, zeigt unter Anderm sich darin, daß auch jetzt, nach Allem was seit Kartesius darüber gesagt worden, immer noch dem Idealismus der Realismus getrost entgegentritt, mit der naiven Behauptung, die Körper wären als solche nicht bloß in unserer Vorstellung, sondern auch wirklich und wahrhaft vorhanden. Aber gerade diese Wirklichkeit selbst, diese Art und Weise der Existenz, sammt Allem, was sie enthält, ist es ja, von der wir behaupten, daß sie nur in der Vorstellung vorhanden und außerdem nirgends anzutreffen sei; weil sie nur eine gewisse nothwendige Ordnung der Verknüpfung unsrer Vorstellungen ist. Bei Allem, was frühere Idealisten, zumal Berkeley, gelehrt haben, erhält man die recht gründliche Ueberzeugung davon doch erst durch Kant; weil er die Sache nicht mit Einem Schlage abthut, sondern ins Einzelne geht, das Apriorische ausscheidet und dem empirischen Element überall Rechnung trägt. Wer nun aber die Idealität der Welt einmal begriffen hat, Dem erscheint die Behauptung, daß solche, auch wenn Niemand sie vorstellte, doch vorhanden seyn würde, wirklich unsinnig; weil sie einen Widerspruch aussagt: denn ihr Vorhandenseyn bedeutet eben nur ihr Vorgestelltwerden. Ihr Daseyn selbst liegt in der Vorstellung des Subjekts. Dies eben besagt der Ausdruck: sie ist Objekt.* Demgemäß legen auch die edleren, älteren und besseren Religionen, als Brahmanismus und Buddhaismus, ihren Lehren durchaus den Idealismus zum Grunde, dessen Anerkennung sie mithin sogar dem Volke zumuthen. Das Judenthum hingegen ist eine rechte Koncentration und Konsolidation des Realismus. —

Eine von Fichte eingeführte und seitdem habilitirte Erschleichung liegt im Ausdruck das Ich. Hier wird nämlich, durch die substantive Redeform und den vorgesetzten Artikel, das wesentlich und schlechthin Subjektive zum Objekt umgewandelt. Denn in Wahrheit bezeichnet Ich das Subjektive als solches, welches daher gar nie Objekt werden kann, nämlich

[* Schaue ich irgend einen Gegenstand, etwan eine Aussicht, an, und denke mir, daß in diesem Augenblick mir der Kopf abgeschlagen würde; — so weiß ich, daß der Gegenstand unverrückt und unerschüttert stehen bleiben würde: — Dies implicirt aber im tiefsten Grunde, daß auch ich eben so noch daseyn würde. Dies wird Wenigen einleuchten, aber für diese Wenigen sei es gesagt.]

das Erkennende im Gegensatz und als Bedingung alles Erkannten. Dies hat die Weisheit aller Sprachen dadurch ausgedrückt, daß sie Ich nicht als Substantiv behandelt: daher eben Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um seine Absicht durchzusetzen. [Eine noch dreistere Erschleichung eben dieses Fichte ist der unverschämte Mißbrauch, den er mit dem Worte Setzen getrieben hat, der aber, statt gerügt und explodirt worden zu seyn, noch bis auf den heutigen Tag, bei fast allen Philosophastern, nach seinem Vorgang und auf seine Auktorität, als ein stehendes Hülfsmittel zu Sophismen und Truglehren, in häufigem Gebrauch ist. Setzen, ponere, wovon propositio, ist, von Alters her, ein rein logischer Ausdruck, welcher besagt, daß man, im logischen Zusammenhang einer Disputation, oder sonstigen Erörterung, etwas vor der Hand annehme, voraussetze, bejahe, ihm also logische Gültigkeit und formale Wahrheit einstweilen ertheile, — wobei seine Realität, materielle Wahrheit und Wirklichkeit durchaus unberührt und unausgemacht bleibt und dahinsteht. Fichte aber erschlich sich allmälich für dies Setzen eine reale, aber natürlich dunkele und neblichte Bedeutung, welche die Pinsel gelten ließen und die Sophisten fortwährend benutzen: seitdem nämlich das Ich erst sich selbst und nachher das Nicht-Ich gesetzt hat, heißt Setzen so viel wie Schaffen, Hervorbringen, kurz, in die Welt setzen, man weiß nicht wie, und Alles, was man ohne Gründe als daseiend annehmen und Anderen aufbinden möchte, wird eben gesetzt, und nun steht's und ist da, ganz real. Das ist die noch geltende Methode der sogenannten Nachkantischen Philosophie und ist Fichte's Werk.]

§ 29.

Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem, der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag; daher sie, für sich und allein, an der Ruhe oder Bewegung eines Körpers nichts ändert. Schon hieraus ergiebt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transscendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subjekt ihren Ursprung habe. Inhärirte sie, als Eigenschaft, oder Accidenz, den Dingen selbst und an sich; so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können. Allein das vermag solches durchaus nicht: vielmehr fließt sie über die Dinge hin, ohne ihnen die leiseste

Spur aufzudrücken. Denn wirksam sind allein die Ursachen im Verlaufe der Zeit; keineswegs er selbst. Daher eben, wenn ein Körper allen chemischen Einflüssen entzogen ist, — wie z. B. der Mammuth in der Eisscholle an der Lena, die Mücke im Bernstein, ein edles Metall in vollkommen trockner Luft, Aegyptische Alterthümer (sogar Perrücken) im trockenen Felsengrabe, — Jahrtausende nichts an ihm verändern. Dieselbe absolute Unwirksamkeit der Zeit also ist es, die im Mechanischen, als Gesetz der Trägheit, auftritt. Hat ein Körper ein Mal eine Bewegung angenommen; so vermag keine Zeit sie ihm zu rauben, oder nur sie zu vermindern: sie ist absolut endlos, wenn nicht physische Ursachen ihr entgegenwirken: gerade wie ein ruhender Körper ewig ruht, wenn nicht physische Ursachen hinzukommen, ihn in Bewegung zu setzen. Schon hieraus also folgt, daß die Zeit etwas die Körper nicht Berührendes ist, ja, daß Beide heterogener Natur sind, indem diejenige Realität, welche den Körpern zukommt, der Zeit nicht beizulegen ist, wonach denn diese absolut ideal ist, d. h. der bloßen Vorstellung und ihrem Apparat angehört; während hingegen die Körper, durch die mannigfaltige Verschiedenheit ihrer Qualitäten und deren Wirkungen, an den Tag legen, daß sie nicht bloß ideal sind, sondern zugleich ein objektiv Reales, ein Ding an sich selbst, in ihnen sich offenbart; so verschieden solches auch von dieser seiner Erscheinung seyn möge.

[Die Bewegung ist zunächst ein bloß phoronomischer Vorgang, d. h. ein solcher, dessen Elemente ganz allein aus Zeit und Raum genommen sind: die Materie ist das Bewegliche: sie ist schon Objektivation des Dinges an sich. Nun aber ihre absolute Gleichgültigkeit gegen Ruhe und Bewegung, vermöge welcher sie, in der einen, wie in der andern, sobald sie sie angenommen hat, immerdar verharrt und eben so bereit ist eine Ewigkeit hindurch zu fliegen, wie eine Ewigkeit hindurch zu ruhen, beweist, daß dem Dinge an sich, welches als Materie sich darstellt und ihre alle ihre Kräfte verleiht, Raum und Zeit, und daher eben die rein aus diesen entstehenden Gegensätze von Bewegung und Ruhe, gar nicht anhängen, vielmehr ihm völlig fremd sind, daß sie mithin nicht aus dem Erscheinenden in die Erscheinung gekommen sind, sondern aus dem diese auffassenden Intellekt, dem sie, als seine Formen, angehören.]

Wer, beiläufig gesagt, das hier angezogene Gesetz der Trägheit sich zu recht lebendiger Anschauung bringen will, denke sich, er stehe an der Gränze der Welt, vor dem leeren

Raume, und schieße in diesen eine Pistole ab. Seine Kugel wird, in unveränderter Richtung, alle Ewigkeit hindurch fliegen: keine Billionen Jahre des Fluges werden sie je ermüden, nie wird es ihr an Raum gebrechen, weiter zu fliegen, noch wird jemals ihr die Zeit dazu ausgehn. Hiezu kommt, daß wir dies alles a priori und gerade darum völlig gewiß wissen. Ich denke, die transscendentale Idealität, d. h. cerebrale Phantasmagorie, der ganzen Sache wird hier ungemein fühlbar.

Eine der vorhergehenden Betrachtung über die Zeit analoge und parallele über den Raum würde sich allenfalls daran knüpfen lassen, daß die Materie, durch alle sie ausdehnende Zertheilung, oder auch wiederum Zusammenpressung im Raume, weder vermehrt noch vermindert werden kann; wie auch daran, daß im absoluten Raume Ruhe und geradlinige Bewegung [phoronomisch] zusammenfallen und das Selbe sind.

Eine Vorahndung der Kantischen Lehre von der Idealität der Zeit zeigt sich in gar manchen Aussprüchen älterer Philosophen; worüber ich bereits an andern Orten das Nöthige beigebracht habe. [Spinoza sagt geradezu: tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi. (Cogitata metaphysica c. 4.)] Eigentlich liegt das Bewußtseyn der Idealität der Zeit sogar dem von jeher dagewesenen Begriff der Ewigkeit zum Grunde. Diese nämlich ist wesentlich der Gegensatz der Zeit, und so haben die irgend Einsichtigen ihren Begriff auch stets gefaßt, was sie nur konnten in Folge des Gefühls, daß die Zeit bloß in unserm Intellekt, nicht im Wesen der Dinge an sich liegt. Bloß der Unverstand der ganz Unfähigen hat den Begriff der Ewigkeit nicht anders sich auszulegen gewußt, denn als eine endlose Zeit. Dies eben nöthigte die Scholastiker zu ausdrücklichen Aussprüchen, wie: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans; hatte doch Platon im Timäus, und Plotinos wiederholt es, αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος, gesagt.[1] Man könnte, in dieser Absicht, die Zeit eine auseinandergezogene Ewigkeit nennen und darauf die Behauptung stützen, daß wenn es keine Ewigkeit gäbe, auch die Zeit nicht seyn könnte. — Seit Kant ist, im selben Sinne, der Begriff des

[1] „Nicht weniger liegt sie schon in dem Begriffe der Ewigkeit, sofern diese genommen wurde als Gegensatz der Zeit mit ausdrücklicher Verwerfung ihrer Auffassung als bloß endloser Zeit: aeternitas non est temporis sine fine successio, sed Nunc stans, lehrten die Scholastiker; αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος, sagt Plato im Timäus, und Plotinos wiederholt es.“ A.

außerzeitlichen Seyns in die Philosophie eingeführt worden: doch sollte man sehr behutsam im Gebrauch desselben seyn; da er zu denen gehört, die sich wohl noch denken, jedoch durch gar keine Anschauung belegen und realisiren lassen.

Daß die Zeit überall und in allen Köpfen vollkommen gleichmäßig fortläuft, ließe sich sehr wohl begreifen, wenn dieselbe etwas rein Aeußerliches, Objektives, durch die Sinne Wahrnehmbares wäre, wie die Körper. Aber das ist sie nicht: wir können sie nicht sehn, noch tasten. Auch ist sie keineswegs die bloße Bewegung, oder sonstige Veränderung, der Körper: diese vielmehr ist in der Zeit, welche also von ihr schon als Bedingung vorausgesetzt wird: denn die Uhr geht zu schnell, oder zu langsam, aber nicht mit ihr die Zeit, sondern das Gleichmäßige und Normale, worauf jenes Schnell und Langsam sich bezieht, ist der wirkliche Lauf der Zeit. [Die Uhr mißt die Zeit; aber sie macht sie nicht.] Wenn alle Uhren stehen blieben, wenn die Sonne selbst stillstände, wenn alle und jede Bewegung, oder Veränderung stockte; so würde dies doch den Lauf der Zeit keinen Augenblick hemmen, sondern sie würde ihren gleichmäßigen Gang fortsetzen und nun, ohne von Veränderungen begleitet zu seyn, verfließen. Dabei ist sie dennoch, wie gesagt, nichts Wahrnehmbares, nichts äußerlich Gegebenes und auf uns Einwirkendes, also kein eigentlich Objektives. Da bleibt eben nichts übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Proceß, oder, wie Kant es sagt, die Form des innern Sinnes und alles unsers Vorstellens sei; mithin das unterste Grundgerüst der Schaubühne dieser objektiven Welt ausmache. Jene Gleichmäßigkeit ihres Laufes in allen Köpfen beweist mehr, als irgend etwas, daß wir Alle in denselben Traum versenkt sind, ja, daß es Ein Wesen ist, welches ihn träumt. [(Wollte man, bei diesem subjektiven Ursprung der Zeit, sich etwan gar verwundern über die völlige Gleichmäßigkeit ihres Laufs in so vielen verschiedenen Köpfen; so würde dabei ein Mißverständniß zum Grunde liegen: denn die Gleichmäßigkeit müßte hier bedeuten, daß in gleich viel Zeit gleich viel Zeit verstreiche, also dabei die absurde Voraussetzung einer zweiten Zeit, in der die erste, schnell oder langsam, verliefe, gemacht seyn.)] — Das Gleiche läßt sich auch am Raume nachweisen, sofern ich alle Welten, so viele ihrer seyn mögen, hinter mir lassen, jedoch nimmermehr aus dem Raume hinaus gelangen kann, sondern ich diesen überall mitbringe; weil er meinem Intellekt anhängt und zur Vorstellungsmaschine in meinem Hirnkasten gehört.

Die Zeit nun ist diejenige Einrichtung unsers Intellekts, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existiren scheint; welche Täuschung jedoch verschwindet, wann die Zukunft zur Gegenwart geworden ist. In einigen Träumen, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht wird jene täuschende Form einstweilen bei Seite geschoben; daher dann das Zukünftige sich als gegenwärtig darstellt. Hieraus erklärt sich, daß die Versuche, welche man bisweilen gemacht hat, das vom Seher des zweiten Gesichts Verkündigte absichtlich, wäre es auch nur in Nebenumständen, zu vereiteln, fehlschlagen mußten: denn er hat es in der, auch damals schon vorhandenen, Wirklichkeit desselben gesehn; so wie wir nur das Gegenwärtige wahrnehmen: es hat daher dieselbe Unveränderlichkeit, wie das Vergangene. (Beispiele von Versuchen der besagten Art findet man in Kieser's Archiv f. thierisch. Magnetism. Bd. 8, Stck. 3, S. 71, 87, 90.)

Dem entsprechend ist die sich uns vermittelst der Kette der Ursachen und Wirkungen darstellende Nothwendigkeit alles Geschehenden, d. h. in der Zeit successiv Eintretenden, bloß die Art wie wir, unter der Form der Zeit, das einheitlich und unverändert Existirende wahrnehmen; oder auch, sie ist die Unmöglichkeit, daß das Existirende, obgleich es von uns heute als zukünftig, morgen als gegenwärtig, übermorgen als vergangen erkannt wird, nicht dennoch mit sich selbst identisch, Eins und unveränderlich sei. Wie in der Zweckmäßigkeit des Organismus sich die Einheit des in ihm sich objektivirenden Willens darstellt, welche jedoch in unsrer, an den Raum gebundenen Apprehension als eine Vielheit von Theilen und deren Uebereinstimmung zum Zweck aufgefaßt wird (siehe „über den Willen in der Natur" S. 61. — 2. Aufl. S. 53; 3. Aufl. S. 57); ebenso stellt die, durch die Kausalkette herbeigeführte Nothwendigkeit alles Geschehenden die Einheit des darin sich objektivirenden Wesens an sich her, welche jedoch in unsrer an die Zeit gebundenen Apprehension als eine Succession von Zuständen, also als Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aufgefaßt wird; während das Wesen an sich selbst das Alles nicht kennt, sondern im Nunc stans existirt.

Die Trennungen mittelst des Raumes werden im somnambulen Hellsehn sehr viel öfter, mithin leichter, aufgehoben, als die mittelst der Zeit; indem das bloß Abwesende und Entfernte viel öfter zur Anschauung gebracht wird, als das wirklich noch Zukünftige. In Kant's Sprache wäre Dies dar=

aus erklärlich, daß der Raum bloß die Form des äußern, die Zeit die des innern Sinnes ist. — Daß Zeit und Raum ihrer Form nach a priori angeschaut werden, hat Kant gelehrt; daß es aber auch ihrem Inhalt nach geschehn kann, lehrt der hellsehende Somnambulismus.

§ 30.

Der einleuchtendeste und zugleich einfachste Beweis der Idealität des Raumes ist, daß wir den Raum nicht, wie alles Andere, in Gedanken aufheben können. Bloß ausleeren können wir ihn: Alles, Alles, Alles können wir aus dem Raume wegdenken, es verschwinden lassen, können uns auch sehr wohl vorstellen, der Raum zwischen den Fixsternen sei absolut leer, und dgl. m. Nur den Raum selbst können wir auf keine Weise los werden: was wir auch thun, wohin wir uns auch stellen mögen: er ist da und hat nirgends ein Ende: denn er liegt allem unserm Vorstellen zum Grunde und ist die erste Bedingung desselben. Dies beweist ganz sicher, daß er unserm Intellekt selbst angehört, ein integrirender Theil desselben ist und zwar der, welcher den ersten Grundfaden zum Gewebe desselben, auf welches danach die bunte Objekten-Welt aufgetragen wird, liefert. Denn er stellt sich dar, sobald ein Objekt vorgestellt werden soll, und begleitet nachher alle Bewegungen, Wendungen und Versuche des anschauenden Intellekts so beharrlich, wie die Brille, welche ich auf der Nase habe, alle Wendungen und Bewegungen meiner Person, oder wie der Schatten seinen Körper begleitet. Bemerke ich, daß etwas überall und unter allen Umständen bei mir ist, so schließe ich, daß es mir anhängt: so, z. B. wenn ein besonderer Geruch, dem ich entgehn möchte, sich vorfindet, wohin ich auch komme. Nicht anders ist es mit dem Raume: was ich auch denken, welche Welt ich mir auch vorstellen möge; der Raum ist stets zuerst da und will nicht weichen. Ist nun derselbe, wie hieraus offenbar hervorgeht, eine Funktion, ja eine Grundfunktion meines Intellekts selbst; so erstreckt sich die hieraus folgende Idealität auch auf alles Räumliche, d. h. alles darin sich Darstellende: dieses mag immerhin auch an sich selbst ein objektives Daseyn haben; aber sofern es räumlich ist, also sofern es Gestalt, Größe und Bewegung hat, ist es subjektiv bedingt. [Auch die so genauen und richtig zutreffenden astronomischen Berechnungen sind nur dadurch möglich, daß der Raum eigentlich in unserm Kopf ist.] Folglich erkennen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind,

sondern nur wie sie erscheinen. Dies ist des großen Kant's große Lehre.

Daß der unendliche Raum unabhängig von uns, also absolut objektiv und an sich selbst vorhanden wäre und ein bloßes Abbild desselben, als eines Unendlichen, durch die Augen in unsern Kopf gelangte, ist der absurdeste aller Gedanken, aber in einem gewissen Sinne der fruchtbarste; weil, wer der Absurdität desselben deutlich inne wird, eben damit das bloße Erscheinungsdaseyn dieser Welt unmittelbar erkennt, indem er sie als ein bloßes Gehirnphänomen auffaßt, welches, als solches, mit dem Tode des Gehirns verschwindet, um eine ganz andere, die Welt der Dinge an sich, übrig zu lassen. Daß der Kopf im Raume sei hält ihn nicht ab, einzusehn, daß der Raum doch nur im Kopfe ist.*

§ 31.

Was für die äußere Körperwelt das Licht, das ist für die innere Welt des Bewußtseyns der Intellekt. Denn dieser verhält sich zum Willen, also auch zum Organismus, der ja bloß der objektiv angeschaute Wille ist, ungefähr so, wie das Licht zum brennbaren Körper und dem Oxygen, bei deren Vereinigung es ausbricht. Und wie dieses um so reiner ist, je weniger es sich mit dem Rauche des brennenden Körpers vermischt; so auch ist der Intellekt um so reiner, je vollkommener er vom Willen, dem er entsprossen, gesondert ist. In kühnerer Metapher ließe sich sogar sagen: das Leben ist bekanntlich ein Verbrennungsproceß: die bei demselben Statt findende Lichtentwickelung ist der Intellekt.

§ 32.

Daß unsere Erkenntniß, wie unser Auge, nur nach außen sieht und nicht nach innen, so daß, wenn das Erkennende versucht, sich nach innen zu richten, um sich selbst zu erkennen, es in ein völlig Dunkeles blickt, in eine gänzliche Leere geräth, — Dies beruht auf folgenden zwei Gründen:

1) Das Subjekt des Erkennens ist nichts Selbstständiges, kein Ding an sich, hat kein unabhängiges, ursprüngliches, substanzielles Daseyn; sondern es ist eine bloße Er-

[* Wenn ich sage „in einer andern Welt", so ist es großer Unverstand, zu fragen: „wo ist denn die andere Welt?" Denn der Raum, der allem Wo erst einen Sinn ertheilt, gehört eben mit zu dieser Welt: außerhalb derselben giebt es kein Wo. — Friede, Ruhe und Glücksäligkeit wohnt allein da, wo es kein Wo und kein Wann giebt.]

scheinung, ein Sekundäres, ein Accidenz, zunächst durch den Organismus bedingt, der die Erscheinung des Willens ist: es ist, mit Einem Wort, nichts Anderes, als der Fokus, in welchen sämmtliche Gehirnkräfte zusammenlaufen; wie ich Dieses im zweiten Bande meines Hauptwerks, Kap. 22, S. 277 (3. Aufl. 314) ausgeführt habe. Wie sollte nun dieses Subjekt des Erkennens sich selbst erkennen, da es an sich selbst nichts ist? Richtet es sich nach innen; so erkennt es zwar den Willen, welcher die Basis seines Wesens ist: Dies ist aber für das erkennende Subjekt doch keine eigentliche Selbsterkenntniß, sondern Erkenntniß eines Andern, von ihm selbst noch Verschiedenen, welches nun aber, schon als Erkanntes, sogleich nur Erscheinung ist, jedoch eine solche, die bloß die Zeit zur Form hat, nicht, wie die Dinge der Außenwelt, dazu noch den Raum. Davon aber abgesehn, erkennt das Subjekt den Willen eben auch nur wie die Außendinge, an seinen Aeußerungen, also an den einzelnen Willensakten und sonstigen Affektionen, die man unter dem Namen der Wünsche, Affekte, Leidenschaften und Gefühle begreift, folglich erkennt es ihn immer noch als Erscheinung, wenngleich nicht unter der Beschränkung des Raumes, wie die Außendinge. Sich selbst aber kann das erkennende Subjekt aus obigem Grunde nicht erkennen; weil nämlich an ihm nichts zu erkennen ist, als eben nur, daß es das Erkennende sei, eben darum aber nie das Erkannte. Es ist eine Erscheinung, die keine andere Aeußerung hat, als das Erkennen: folglich kann keine andere an ihm erkannt werden.

2) Der Wille in uns ist allerdings Ding an sich, für sich bestehend, ein Primäres, Selbstständiges, Dasjenige, dessen Erscheinung sich in der räumlich anschauenden Gehirnapprehension als Organismus darstellt. Dennoch ist auch er keiner Selbsterkenntniß fähig; weil er an und für sich ein bloß Wollendes, kein Erkennendes, ist: denn er, als solcher, erkennt gar nichts, folglich auch nicht sich selbst. Das Erkennen ist eine sekundäre und vermittelte Funktion, die ihm, dem Primären, in seiner eigenen Wesenheit, nicht unmittelbar zukommt.

§ 33.

Die einfachste, unbefangene Selbstbeobachtung, zusammengehalten mit dem anatomischen Ergebniß, führt zu dem Resultat, daß der Intellekt, wie seine Objektivation, das Gehirn, nebst diesem anhängenden Sinnenapparat, nichts Anderes sei, als eine sehr gesteigerte Empfänglichkeit für Einwirkungen von

außen; nicht aber unser ursprüngliches und eigentliches inneres Wesen ausmache; also, daß in uns der Intellekt nicht Dasjenige sei, was in der Pflanze die treibende Kraft, oder im Steine die Schwere, nebst chemischen Kräften, ist: als Dieses ergiebt sich allein der Wille. Sondern der Intellekt ist in uns Das, was in der Pflanze die bloße Empfänglichkeit für äußere Einflüsse, für physikalische und chemische Einwirkungen und was noch sonst ihr Wachsthum und Gedeihen fördern oder hindern mag; nur daß in uns diese Empfänglichkeit so überaus hoch gesteigert ist, daß, vermöge ihrer, die ganze objektive Welt, die Welt als Vorstellung, sich darstellt, folglich solchermaaßen ihren Ursprung, als Objekt, nimmt. Um sich dies zu veranschaulichen, stelle man sich die Welt vor, ohne alle animalische Wesen. Da ist sie ohne Wahrnehmung, also eigentlich gar nicht objektiv vorhanden; indessen sei es so angenommen. Jetzt denke man sich eine Anzahl Pflanzen dicht neben einander aus dem Boden emporgeschossen. Auf diese wirkt nun mancherlei ein, wie Luft, Wind, Stoß einer Pflanze gegen die andere, Nässe, Kälte, Licht, Wärme, elektrische Spannung u. s. w. Jetzt steigere man, in Gedanken, mehr und mehr, die Empfänglichkeit dieser Pflanzen für dergleichen Einwirkungen: da wird sie endlich zur Empfindung, begleitet von der Fähigkeit diese auf ihre Ursachen zu beziehen, und so am Ende zur Wahrnehmung; alsbald aber steht die Welt da, in Raum, Zeit und Kausalität sich darstellend; bleibt aber dennoch ein bloßes Resultat der äußern Einflüsse auf die Empfänglichkeit der Pflanzen. Diese bildliche Betrachtung ist sehr geeignet, die bloß phänomenale Existenz der Außenwelt faßlich zu machen. Denn, wem wird es danach wohl einfallen, zu behaupten, daß die Verhältnisse, welche in einer solchen, aus bloßen Relationen zwischen äußerer Einwirkung und lebendiger Empfänglichkeit entstehenden Anschauung ihr Daseyn haben, die wahrhaft objektive, innere und ursprüngliche Beschaffenheit aller jener angenommenermaaßen auf die Pflanze einwirkenden Naturpotenzen, also die Welt der Dinge an sich darstellen. Wir können also an diesem Bilde uns faßlich machen, warum der Bereich des menschlichen Intellekts so enge Schranken hat, wie ihm Kant in der Kritik der reinen Vernunft nachweist.

Das Ding an sich hingegen ist allein der Wille. Demnach ist er der Schöpfer und Träger aller Eigenschaften der Erscheinung. Das Moralische wird ihm unbedenklich zur Last gelegt: aber auch die Erkenntniß und ihre Kraft, also der Intellekt, gehört seiner Erscheinung, also mittelbar ihm an. —

Daß beschränkte und dumme Menschen stets einige Verachtung erfahren, mag, wenigstens zum Theil, darauf beruhen, daß in ihnen der Wille sich die Last so leicht gemacht und, zum Behuf seiner Zwecke, nur zwei Quentchen Erkenntnißkraft geladen hat.

§ 34.

Nicht nur ist, wie ich oben, § 25, und auch schon in meinem Hauptwerke (Bd. I, § 14) gesagt habe, alle Evidenz anschaulich, sondern auch alles wahre und ächte Verständniß der Dinge ist es. [Dies bezeugen schon die unzähligen tropischen Ausdrücke in allen Sprachen, als welche sämmtlich Bestrebungen sind, alles Abstrakte auf ein Anschauliches zurückzuführen. Denn] bloße abstrakte Begriffe von einer Sache geben kein wirkliches Verständniß derselben; wiewohl sie in den Stand setzen, davon zu reden, wie Viele von Vielem reden: ja, Einige bedürfen hiezu nicht ein Mal der Begriffe, sondern reichen mit bloßen Worten, z. B. Kunstausdrücken, die sie erlernt haben, aus. — Um hingegen irgend etwas wirklich und wahrhaft zu verstehn, ist erfordert, daß man es anschaulich erfasse, ein deutliches Bild davon empfange, wo möglich aus der Realität selbst, außerdem aber mittelst der Phantasie. Selbst was zu groß, oder zu komplicirt ist, um mit Einem Blicke übersehen zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verstehn, entweder theilweise, oder durch einen übersehbaren Repräsentanten sich anschaulich vergegenwärtigen; Das aber, welches selbst Dieses nicht zuläßt, muß man wenigstens durch ein anschauliches Bild und Gleichniß sich faßlich zu machen suchen. So sehr ist die Anschauung die Basis unseres Erkennens. Dies zeigt sich auch darin, daß wir sehr große Zahlen, imgleichen sehr weite, nur durch solche ausdrückbare Entfernungen, wie die astronomischen, zwar in abstracto denken, dennoch aber nicht eigentlich und unmittelbar verstehn, sondern bloß einen Verhältnißbegriff davon haben.

Aber mehr noch, als jeder Andere, soll der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntniß, schöpfen und daher stets die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen, sie, und nicht die Bücher, zum Texte seiner Gedanken machen, auch stets an ihnen alle fertig überkommenen Begriffe prüfen und kontroliren, die Bücher also nicht als Quellen der Erkenntniß, sondern nur als Beihülfe benutzen. Denn was sie geben empfängt er ja nur aus zweiter Hand, auch meistens schon etwas verfälscht: es ist ja nur ein Wieder=

schein, ein Konterfei des Originals, nämlich der Welt, und selten war der Spiegel vollkommen rein. Hingegen die Natur, die Wirklichkeit, lügt nie: sie macht ja alle Wahrheit erst zur Wahrheit. Daher hat der Philosoph an ihr sein Studium zu machen, und zwar sind es ihre großen, deutlichen Züge, ihr Haupt- und Grundcharakter, woraus sein Problem erwächst. Demnach wird er die wesentlichen und allgemeinen Erscheinungen, Das, was allezeit und überall ist, zum Gegenstande seiner Betrachtung machen, hingegen die speciellen, besonderen, seltenen, mikroskopischen, oder vorüberfliegenden Erscheinungen dem Physiker, dem Zoologen, dem Historiker u. s. w. überlassen. Ihn beschäftigen wichtigere Dinge: das Ganze und Große der Welt, das Wesentliche derselben, die Grundwahrheiten, sind sein hohes Ziel. Daher kann er nicht zugleich sich mit Einzelheiten und Mikrologien befassen; gleichwie Der, welcher, vom hohen Berggipfel aus, das Land überschaut, nicht zugleich die da unten im Thale wachsenden Pflanzen untersuchen und bestimmen kann, sondern Dies dem dort Botanisirenden überläßt. — Um sich und alle seine Kräfte einer speciellen Wissenschaft zu widmen, muß man allerdings große Liebe zu ihr, jedoch auch große Gleichgültigkeit gegen alle übrigen haben; weil man jenes nur kann unter der Bedingung, in diesen allen unwissend zu bleiben; wie wer Eine heirathet, allen Andern entsagt. Geister ersten Ranges werden daher nie sich einer Specialwissenschaft widmen: denn ihnen liegt die Einsicht in das Ganze zu sehr am Herzen. Sie sind Feldherren, nicht Hauptleute, Kapellmeister, nicht Orchesterspieler. [Wie sollte doch ein großer Geist seine Befriedigung darin finden, aus der Gesammtheit der Dinge eine bestimmte Abzweigung derselben, ein einziges Feld, genau und in seinen Verhältnissen zu den übrigen kennen zu lernen, alles Andere aber außer Acht zu lassen? Vielmehr ist er offenbar auf das Ganze gerichtet: sein Streben geht auf die Gesammtheit der Dinge, die Welt überhaupt, und da darf ihm nichts fremd bleiben: folglich kann er dann nicht sein Leben damit zubringen, die Mikrologien eines Faches zu erschöpfen.]

[§ 34 a.

A. Das bisherige Mißlingen der Philosophie ist nothwendig und daraus erklärlich, daß dieselbe, statt sich auf das tiefere Verständniß der gegebenen Welt zu beschränken, sogleich darüber hinaus will und die letzten Gründe alles Daseyns, die ewigen Verhältnisse aufzufinden sucht, welche zu

denken unser Intellekt ganz unfähig ist, dessen Fassungskraft durchaus nur für Das taugt, was die Philosophen bald endliche Dinge, bald Erscheinungen genannt haben, kurzum die flüchtigen Gestalten dieser Welt und Das, was für unsre Person, unsre Zwecke und unsre Erhaltung taugt: er ist immanent. Daher soll seine Philosophie auch immanent seyn und nicht sich versteigern zu überweltlichen Dingen, sondern sich darauf beschränken, die gegebene Welt von Grund aus zu verstehn: die giebt Stoff genug.

B. Wenn es so ist, so haben wir an unserm Intellekt ein armsäliges Geschenk der Natur: wenn er bloß taugt, die Verhältnisse zu fassen, die unsere erbärmliche, individuelle Existenz betreffen und bloß während der kurzen Spanne unsers zeitlichen Daseyns bestehn, hingegen Das, was allein werth ist, ein denkendes Wesen zu interessiren, — die Erklärung unsers Daseyns überhaupt, und die Auslegung der Verhältnisse der Welt im Ganzen, kurz die Lösung des Räthsels dieses Lebenstraumes, — wenn dies Alles gar nicht in ihn hineingeht und er es nimmermehr, auch wenn es ihm dargelegt würde, zu fassen vermöchte, — dann finde ich den Intellekt nicht werth, ihn auszubilden und mit ihm mich zu beschäftigen: er ist ein Ding, nicht werth, sich danach zu bücken.

A. Mein Freund, wenn wir mit der Natur hadern, behalten wir gewöhnlich Unrecht. Bedenke, Natura nihil facit frustra nec supervacaneum (et nihil largitur). Wir sind eben bloß zeitliche, endliche vergängliche, traumartige, wie Schatten vorüberfliegende Wesen; was sollte solchen ein Intellekt, der unendliche, ewige, absolute Verhältnisse faßte? Und wie sollte ein solcher Intellekt diese Verhältnisse wieder verlassen, um sich zu den für uns allein realen, allein uns wirklich betreffenden, kleinen Verhältnissen unsers ephemeren Daseyns zu wenden und noch für diese zu taugen? Die Natur würde durch Verleihung eines solchen Intellekts nicht nur ein unermeßlich großes Frusta gemacht, sondern ihren Zwecken mit uns geradezu entgegen gearbeitet haben. Denn was würde es taugen, wie Shakespeare sagt:

we fools of nature,
So horridly to shake our disposition,
With thoughts beyond the reaches of our souls.
(Hamlet, act I, sc. 4.)

Würde eine solche vollkommene und erschöpfende metaphysische Einsicht uns nicht zu allem physischen, zu allem unsern Thun und Treiben unfähig machen, vielleicht uns für immer in ein

erstarrendes Entsetzen versenken, wie Den, der ein Gespenst gesehn? —

B. Es ist aber eine verruchte petitio principii, die du machst, daß wir bloß zeitliche, vergängliche, endliche Wesen sind: wir sind zugleich unendlich, ewig, das ursprüngliche Princip der Natur selbst: daher ist es wohl der Mühe werth, unablässig zu suchen, „ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe".

A. Nach deiner eigenen Metaphysik sind wir Das nur in gewissem Sinne, als Ding an sich, nicht als Erscheinung, als inneres Princip der Welt, nicht als Individuen, als Wille zum Leben, nicht als Subjekte des individuellen Erkennens. Hier ist nur von unserer intelligenten Natur die Rede, nicht vom Willen, und als Intelligenzen sind wir individuell und endlich; demgemäß ist auch unser Intellekt ein solcher. Der Zweck unsers Lebens (daß ich mir einen metaphorischen Ausdruck erlaube) ist ein praktischer, kein theoretischer: unser Thun, nicht unser Erkennen gehört der Ewigkeit an: dieses Thun zu leiten und zugleich unserm Willen einen Spiegel vorzuhalten, ist unser Intellekt da, und dies leistet er. Ein Mehreres würde ihn höchst wahrscheinlich hiezu untauglich machen: sehn wir doch schon das Genie, diesen kleinen Ueberschuß von Intellekt, der Laufbahn des damit begabten Individuums hinderlich seyn, und es äußerlich unglücklich machen, wenn es auch innerlich beglücken mag.

B. Wohl, daß du mich an das Genie erinnerst! es wirft zum Theil die Thatsachen um, die du rechtfertigen willst: bei ihm ist die theoretische Seite abnorm überwiegend über die praktische. Wenn es auch nicht die ewigen Verhältnisse fassen kann, so sieht es doch schon etwas tiefer in die Dinge dieser Welt, attamen est quodam prodire tenus. Und allerdings macht schon Dies den damit begünstigten Intellekt zum Auffassen der endlichen, irdischen Verhältnisse weniger tauglich und einem Teleskop im Theater vergleichbar. Hier scheint der Punkt zu seyn, wo wir uns einigen, und bei dem unsere gemeinsame Betrachtung stille steht.]

§ 35.

Das Auge wird durch langes Anstarren eines Gegenstandes stumpf und sieht nichts mehr: eben so wird der Intellekt durch fortgesetztes Denken über die selbe Sache unfähig, mehr davon zu ergrübeln und zu fassen, stumpf und verwirrt. [Man muß sie verlassen, um wieder darauf zurückzukommen, wo man sie frisch mit deutlichen Umrissen wiederfindet. Daher, wenn

Platon im Gastmahl (p. 220) erzählt, daß Sokrates, im Nachdenken über etwas, das ihm eingefallen, 24 Stunden starr und steif wie eine Bildsäule dagestanden habe; so muß man hiezu nicht nur non è vero sagen, sondern hinzufügen è mal trovato. —] Aus dieser Ruhebedürftigkeit des Intellekts[1] ist auch Dies erklärlich, daß, wenn wir, nach irgend einer längern Pause, wie neu und fremd in den alltäglichen Lauf der Dinge dieser Welt schauen und so einen frischen, ganz eigentlich unbefangenen Blick in sie thun, ihr Zusammenhang und ihre Bedeutung uns am reinsten und tiefsten klar wird; so daß wir alsdann Dinge handgreiflich sehn, von denen wir nur nicht begreifen, wie sie von Allen, die sich stündlich darin bewegen, nicht bemerkt werden. Ein solcher heller Augenblick kann demnach einem lucido intervallo verglichen werden.

§ 36.

In höherm Sinne sind sogar die Stunden der Begeisterung, mit ihren Augenblicken der Erleuchtung und eigentlichen Konception, nur die lucida intervalla des Genies. Demnach könnte man sagen, das Genie wohne nur ein Stockwerk höher, als der Wahnsinn. Aber wirkt doch sogar die Vernunft des Vernünftigen eigentlich nur in lucidis intervallis: denn er ist es auch nicht immer. Auch der Kluge ist es nicht jederzeit; selbst der bloß Gelehrte ist es nicht jeden Augenblick: denn bisweilen wird er die ihm geläufigsten Dinge nicht sich zurückrufen und ordentlich zusammenbringen können. Kurzum, nemo omnibus horis sapit. Alles Dieses scheint auf eine gewisse Fluth und Ebbe der Säfte des Gehirns, oder Spannung und Abspannung der Fibern desselben, hinzudeuten.*

Wenn nun, bei einer Springfluth dieser Art, irgend eine neue und tiefe Einsicht uns plötzlich aufgeht, wobei natürlich unsre Gedanken einen hohen Grad von Lebhaftigkeit erreichen; so wird der Anlaß dazu allemal ein anschaulicher seyn, und eine intuitive Einsicht wird jedem großen Gedanken zum Grunde liegen. Denn Worte erwecken Gedanken in Andern, Bilder in uns.

[* Je nachdem die Energie des Geistes gesteigert oder erschlafft ist (in Folge des physiologischen Zustandes des Organismus), nimmt er einen Flug in sehr verschiedener Höhe, bisweilen oben im Aether schwebend und die Welt überschauend, bisweilen über die Moräste der Erde streifend, meistens zwischen beiden Extremen, aber diesem oder jenem näher! Der Wille vermag dabei nichts.]

[1] „Hieraus ist" A.

§ 37.

Daß man werthvolle eigene Meditationen möglichst bald niederschreiben soll, versteht sich von selbst: vergessen wir doch bisweilen was wir erlebt, wie viel mehr was wir gedacht haben. Gedanken aber kommen nicht, wann wir, sondern wann sie wollen. Hingegen, was wir von außen fertig empfangen, das bloß Erlernte, was sich auch jedenfalls in Büchern wiederauffinden läßt, ist es besser nicht aufzuschreiben, also keine Kollektanea zu machen: denn etwas aufschreiben heißt es der Vergessenheit übergeben. Mit seinem Gedächtniß aber soll man streng und despotisch verfahren, damit es den Gehorsam nicht verlerne, z. B. wenn man irgend eine Sache, oder Vers, oder Wort, sich nicht zurückrufen kann, solches ja nicht in Büchern aufschlagen, sondern das Gedächtniß, wochenlang, periodisch damit quälen, bis es seine Schuldigkeit gethan hat. [Denn je länger man sich hat darauf besinnen müssen, desto fester haftet es nachher. Was man so mit vieler Anstrengung aus der Tiefe seines Gedächtnisses heraufgearbeitet hat, wird dann ein ander Mal viel leichter zu Gebote stehn, als wenn man es mit Hülfe der Bücher wieder aufgefrischt hätte.] — Die Mnemonik hingegen beruht im Grunde darauf, daß man seinem Witze mehr, als seinem Gedächtnisse zutraut und daher die Dienste dieses jenem überträgt. Er nämlich muß einem schwer zu Behaltenden ein leicht zu Behaltendes substituiren, um es einst wieder in Jenes zurück zu übersetzen. [Diese Mnemonik verhält sich aber zum natürlichen Gedächtniß, wie ein künstliches Bein zum wirklichen, und unterliegt, wie Alles, dem Napoleonischen Ausspruch: tout ce qui n'est pas naturel est imparfait. Es ist dienlich, sich ihrer bei neu erlernten Dingen, oder Worten, Anfangs zu bedienen, wie einer einstweiligen Krücke, bis sie dem natürlichen, unmittelbaren Gedächtniß einverleibt sind. Wie unser Gedächtniß es anfange, aus dem oft unabsehbaren Bereich seiner Vorräthe, das jedes Mal Erforderte sogleich heraus zu finden, wie das bisweilen längere, blinde Suchen danach eigentlich vor sich gehe, wie das zuerst vergeblich Gesuchte meistens wann wir ein ihm anhängendes Fädchen entdecken, sonst aber wohl auch nach ein Paar Stunden, bisweilen aber Tagen, ganz von selbst und ohne Anlaß, wie eingeflüstert, uns kommt, dies alles ist uns selber, die wir dabei thätig sind, ein Räthsel: aber unbezweifelbar scheint mir, daß diese so subtilen und geheimnißvollen Operationen, bei so ungeheurer Menge und Mannigfaltigkeit des Erinnerungsstoffes, nimmermehr durch ein künst-

liches und bewußtes Spiel mit Analogien ersetzt werden können, bei denen das natürliche Gedächtniß doch immer wieder das primum mobile bleiben muß, nun aber statt Eines gar Zwei zu behalten hat, das Zeichen und das Bezeichnete. Jedenfalls kann ein solches künstliches Gedächtniß nur einen verhältnißmäßig sehr geringen Vorrath fassen. —] Ueberhaupt aber giebt es zwei Weisen, auf welche Dinge unserm Gedächtniß eingeprägt werden: nämlich entweder durch Vorsatz, indem wir absichtlich sie memoriren; wobei wir, wenn es bloße Worte, oder Zahlen, sind, uns [einstweilen] auch mnemonischer Künste bedienen können: oder aber sie prägen sich, ohne unser Zuthun, von selbst ein, vermöge des Eindrucks, den sie auf uns machen; wo wir sie dann auch wohl unvergeßlich nennen. [Wie man jedoch eine Wunde meistens nicht indem man sie empfängt, sondern erst später fühlt, so macht mancher Vorgang, oder mancher gehörte oder gelesene Gedanke auf uns einen tiefern Eindruck, als wir sogleich uns bewußt werden: aber später fällt es uns immer wieder ein; wovon die Folge ist, daß wir es nicht vergessen, sondern es dem System unserer Gedanken einverleibt wird, um zur rechten Stunde hervorzutreten.] Dazu gehört offenbar, daß es uns, in irgend einer Beziehung, interessant sei.[1] [Darum aber ist erfordert, daß man einen lebhaften, das Objektive begierig aufnehmenden, nach Kenntniß und Einsicht strebenden Geist habe. Die überraschende Unwissenheit vieler Gelehrten, in Dingen ihres Faches, hat zum letzten Grunde ihren Mangel an objektivem Interesse für die Gegenstände desselben, daher die solche betreffenden Wahrnehmungen, Bemerkungen, Einsichten u. s. w. keinen lebhaften Eindruck auf sie machen, folglich nicht haften; wie sie denn überhaupt nicht con amore, sondern unter Selbstzwang studiren.] — An je mehr Dingen nun ein Mensch lebhaftes, objektives Interesse nimmt, desto Mehreres wird sich ihm auf diese spontane Weise im Gedächtniß fixiren, daher auch am meisten in der Jugend, als wo die Neuheit der Dinge das Interesse an ihnen erhöht. Diese zweite Weise ist viel sicherer, als die erste, und wählt zudem, ganz von selbst, das uns Wichtige aus; wiewohl sie, bei Stumpfköpfen, sich auf persönliche Angelegenheiten beschränken wird.

[§ 37 a.

Das Gedächtniß ist ein kapriziöses und launiges Wesen, einem jungen Mädchen zu vergleichen: bisweilen verweigert

[1] „sie . . . seien" A.

es ganz unerwartet was es hundert Mal geliefert hat, und bringt es dann später, wenn man nicht mehr daran denkt, ganz von selbst entgegen. —

Ein Wort haftet fester im Gedächtniß, wenn man es an ein Phantasma geknüpft hat, als wenn an einen bloßen Begriff. —

Es wäre eine schöne Sache, wenn man Das, was man gelernt hat, nun Ein für alle Mal und auf immer wüßte: allein dem ist anders: jedes Erlernte muß von Zeit zu Zeit durch Wiederholung aufgefrischt werden; sonst wird es allmälig vergessen. Da nun aber die bloße Wiederholung langweilt, mußt man immer noch etwas hinzulernen: daher aut progredi, aut regredi.]

§ 38.

Die Qualität unserer Gedanken (ihr formeller Werth) kommt von innen: aber ihre Richtung, und dadurch ihr Stoff, von außen; so daß, was wir in jedem gegebenen Augenblicke denken, das Produkt zweier grundverschiedener Faktoren ist. Demnach sind für den Geist die Objekte nur Das, was das Plektron für die Lyra: daher die große Verschiedenheit der Gedanken, welche der selbe Anblick in verschiedenen Köpfen erregt. Wann, als ich noch in den Blüthejahren meines Geistes und im Kulminationspunkte seiner Kräfte stand, durch günstige Umstände die Stunde herbeigeführt wurde, wo das Gehirn die höchste Spannung hatte; so mochte mein Auge treffen auf welchen Gegenstand es wollte, — er redete Offenbarungen zu mir und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche werth waren, aufgeschrieben zu werden und es wurden. Aber im Fortgang des Lebens, zumal in den Jahren der abnehmenden Kräfte, sind jene Stunden immer seltener geworden: denn das Plektron sind zwar die Objekte, aber die Lyra ist der Geist. Ob diese wohlgestimmt und hochgestimmt sei, Das begründet den großen Unterschied der in jedem Kopfe sich darstellenden Welt. Wie nun Dieses von physiologischen und anatomischen Bedingungen abhängt; so hält andrerseits das Plektron der Zufall in der Hand, indem er die Gegenstände, die uns beschäftigen sollen, herbeiführt. Allein hier ist doch noch ein großer Theil der Sache in unsre Willkür gestellt, indem wir denselben, wenigstens zum Theil, beliebig bestimmen können, mittelst der Gegenstände, mit denen wir uns beschäftigen, oder umgeben. Hierauf sollten wir daher einige Sorgfalt verwenden und mit methodischer Absichtlichkeit ver-

fahren. Die Anweisung zu einer solchen giebt uns Locke's vortreffliches Büchelchen on the conduct of the unterstanding (über die Leitung des Verstandes). Gute, ernste Gedanken, über würdige Gegenstände, lassen sich jedoch nicht zu jeder Zeit willkürlich heraufbeschwören: Alles was wir thun können ist, ihnen den Weg frei zu halten, durch Verscheuchung aller futilen, läppischen, oder gemeinen Ruminationen und Abwendung von allen Flausen und Possen. Man kann daher sagen, daß, um etwas Gescheutes zu denken, das nächste Mittel sei, nichts Abgeschmacktes zu denken. Man lasse den guten Gedanken nur den Plan frei: sie werden kommen. Ebendeshalb soll man auch nicht, in jedem unbeschäftigten Augenblick, sogleich nach einem Buche greifen, sondern lasse es doch ein Mal stille werden im Kopf: dann kann sich leicht etwas Gutes darin erheben. Sehr richtig ist die von Riemern, in seinem Buche über Goethe, gemachte Bemerkung, daß die eigenen Gedanken fast nur im Gehn oder Stehn, höchst selten im Sitzen kommen. Weil nun also überhaupt der Eintritt lebhafter, eindringender, werthvoller Gedanken mehr die Folge günstiger innerer, als äußerer Bedingungen ist; so ist hieraus erklärlich, daß von dergleichen Gedanken meistens mehrere, ganz verschiedene Gegenstände betreffende, sich schnell hinter einander, oft sogar beinahe zugleich einstellen, in welchem Falle sie sich kreuzen und beeinträchtigen, wie die Krystalle einer Druse, ja, es uns gehen kann, wie Dem, der zwei Hasen zugleich verfolgt.

§ 39.

Wie sehr beschränkt und dürftig der normale menschliche Intellekt sei und wie gering die Klarheit des Bewußtseyns, läßt sich daran ermessen, daß, ungeachtet der ephemeren Kürze des in endlose Zeit hineingeworfenen Menschenlebens, der Mißlichkeit unsers Daseyns, der zahllosen, sich überall aufdringenden Räthsel, des bedeutsamen Charakters so vieler Erscheinungen und dabei des durchweg Ungenügenden des Lebens, — dennoch nicht Alle beständig und unablässig philosophiren, ja, nicht ein Mal Viele, oder auch nur Einige, nur Wenige; nein, nur hin und wieder Einer, nur die gänzlichen Ausnahmen. — Die Uebrigen leben in diesem Traum dahin, nicht so gar viel anders, als die Tiere, von denen sie sich am Ende nur durch die Vorsorge auf einige Jahre im Voraus unterscheiden. Für das sich bei ihnen etwan meldende metaphysische Bedürfniß ist von oben und zum voraus gesorgt, durch die

Religionen; und diese, wie sie auch seien, genügen. — Indessen könnte es doch seyn, daß im Stillen viel mehr philosophirt wird, als es den Anschein hat; wenn es gleich auch danach ausfallen[1] mag. [Denn wahrhaftig eine mißliche Lage ist die unsrige! eine Spanne Zeit zu leben, voll Mühe, Noth, Angst und Schmerz, ohne im Mindesten zu wissen, woher, wohin und wozu, und dabei nun noch die Pfaffen aller Farben, mit ihren respektiven Offenbarungen über die Sache, nebst Drohungen gegen Ungläubige.]

§ 40.

Fast möchte man glauben, daß die Hälfte alles unsers Denkens ohne Bewußtseyn vor sich gehe. Meistens kommt die Konklusion, ohne daß die Prämissen deutlich gedacht worden. Dies ist schon daraus abzunehmen, daß bisweilen eine Begebenheit, deren Folgen wir keineswegs absehn, noch weniger ihren etwanigen Einfluß auf unsere eigenen Angelegenheiten deutlich ermessen können, dennoch auf unsere ganze Stimmung einen unverkennbaren Einfluß ausübt, indem sie solche ins Heitere, oder auch ins Traurige, verändert: Das kann nur die Folge einer unbewußten Rumination seyn. Noch ersichtlicher ist diese in Folgendem. Ich habe mich mit den faktischen Datis einer theoretischen, oder praktischen Angelegenheit bekannt gemacht: oft nun wird, ohne daß ich wieder daran gedacht hätte, nach einigen Tagen, das Resultat, wie nämlich die Sache sich verhalte, oder was dabei zu thun sei, mir ganz von selbst in den Sinn kommen, und deutlich vor mir stehn; wobei die Operation, durch die es zu Stande gekommen, mir so verdeckt bleibt, wie die einer Rechenmaschine: es ist eben eine unbewußte Rumination gewesen. [Ebenso, wann ich kürzlich über ein Thema etwas geschrieben, dann aber mich der Sache entschlagen habe, fällt mir bisweilen, während ich durchaus nicht daran dachte, ein Zusatz dazu ein. Desgleichen kann ich nach einem Namen, der mir entfallen ist, Tage lang in meinem Gedächtniß suchen: dann aber, während ich gar nicht daran denke, fällt er mir plötzlich ein, wie zugeflüstert.] Ja, unsre besten, sinnreichsten und tiefsten Gedanken treten plötzlich ins Bewußtseyn, wie eine Inspiration [und oft sogleich in Form einer gewichtigen Sentenz.] Offenbar aber sind sie Resultate langer, unbewußter Meditation [und zahlloser, oft weit zurück liegender, im Einzelnen vergessener

---

[1] „sein" A.

Apperçüs.] Ich verweise hier auf Das, was ich in meinem Hauptwerk, Bd. 2, Kap. 14, S. 134 (3. Aufl. 148), schon hierüber beigebracht habe. — Beinahe möchte man es wagen, die physiologische Hypothese aufzustellen, daß das bewußte Denken auf der Oberfläche des Gehirns, das unbewußte im Innern seiner Marksubstanz vor sich gehe.

§ 41.

Bei der Monotonie und daraus entspringenden Schaalheit des Lebens, würde man, nach einer beträchtlichen Dauer desselben, es unerträglich langweilig finden; wenn nicht das beständige Fortschreiten der Erkenntniß und Einsicht, im Ganzen und Großen, und das immer bessere und deutlichere Verständniß aller Dinge und Verhältnisse, noch immer seinen Fortgang hätte, theils als Frucht der Reife und Erfahrung, theils auch in Folge der Veränderungen, welche wir selbst, durch die verschiedenen Lebensalter, erleiden und dadurch gewissermaaßen auf einen immer neuen Gesichtspunkt gestellt werden, von welchem aus die Dinge uns noch nicht erkannte Seiten zeigen und anders erscheinen; wodurch denn, trotz der Abnahme der Intensität der Geisteskräfte, das dies diem docet noch immer unermüdlich anhält und einen stets neuen Reiz über das Leben verbreitet, indem das Identische stets als ein Anderes und Neues sich darstellt. Daher hat jeder irgend denkende Alte das Solonische γηρασκω δ᾽ ϰαει πολλα διδασκομενος zu seinem Wahlspruch.

Nebenbei leistet uns, zu allen Zeiten, den selben Dienst der vielfache Wechsel unsrer Stimmung und Laune, vermöge dessen wir die Dinge täglich in einem andern Lichte erblicken: auch er verringert die Monotonie unsers Bewußtseyns und Denkens, indem er auf dasselbe wirkt, wie auf eine schöne Gegend die stets sich ändernde Beleuchtung, mit ihren unerschöpflich mannigfaltigen Lichteffekten, in Folge welcher die hundert Mal gesehene Landschaft uns aufs Neue entzückt. So erscheint einer veränderten Stimmung das Bekannte neu und erweckt neue Gedanken und Ansichten.

§ 42.

Wer a posteriori, also durch Versuche, etwas ausmachen will, das er a priori einsehen und entscheiden könnte, z. B. die Nothwendigkeit einer Ursache zu jeder Veränderung, oder mathematische Wahrheiten, oder auf Mathematik zurückführbare Sätze aus der Mechanik, Astronomie, oder selbst solche, die aus sehr bekannten und unbezweifelbaren Naturgesetzen folgen, — der macht sich verächtlich. [Ein schönes Beispiel

dieser Art geben unsere neuesten, von der Chemie ausgehenden Materialisten, deren höchst einseitige Gelehrsamkeit mich schon anderwärts zu der Bemerkung veranlaßt hat, daß bloße Chemie wohl zum Apotheker, aber nicht zum Philosophen befähige. (Vergl. die Vorrede zu der Schrift „über den Willen in der Natur," 2. Aufl., S. IV; 3. Aufl., S. VI.) Diese nämlich glauben auf empirischem Wege eine neue Entdeckung gemacht zu haben an der vor ihnen tausend Mal ausgesprochenen Wahrheit a priori, daß die Materie beharrt, verkünden diese kühn, der Welt, die davon nichts wisse, zum Trotz, und beweisen sie redlich, auf empirischem Wege. („Den Beweis dafür konnten uns erst unsere Wagen und Retorten liefern", sagt Herr Dr. Louis Büchner in seinem Buch „Kraft und Stoff", 3. Aufl. 1856, S. 17, welches das naive Echo dieser Schule ist.) Dabei aber sind sie so verzagt oder unwissend, daß sie nicht das hier allein richtige und gültige Wort „Materie", sondern das ihnen vertrautere „Stoff" gebrauchen und daher den Satz a priori: „die Materie beharrt, daher ihr Quantum nie vermehrt, noch vermindert werden kann" so ausdrücken: „der Stoff ist unsterblich", und dabei sich neu und groß fühlen, scilicet in ihrer neuen Entdeckung: denn daß seit Jahrhunderten, ja seit Jahrtausenden disputirt wird über den Vorrang und das Verhältniß der beharrenden Materie zur stets vorhandenen Form ist solchen Leutchen natürlich unbekannt: sie kommen quasi modo geniti und leiden stark an der ὀψιμαθία, welche Gellius (XI, 7) beschreibt als vitium serae eruditionis; ut, quod nunquam didiceris, diu ignoraveris, cum id scire aliquando coeperis, magni facias quo in loco cunque et quacunque in re dicere. Wenn doch Jemand, dem die Natur Geduld verliehen hat, sich die Mühe geben wollte, diesen Apothekerburschen und Barbiergesellen, die, aus ihren chemischen Garküchen kommend, von nichts wissen, den Unterschied beizubringen zwischen Materie und Stoff, welcher letztere schon die qualifizirte Materie, d. h. die Verbindung der Materie mit der Form ist, welche sich auch wieder trennen könnten, daß mithin das Beharrende allein die Materie ist, nicht der Stoff, als welcher möglicherweise immer noch ein anderer werden kann, — eure 60 chemischen Grundstoffe nicht ausgenommen. Die Unzerstörbarkeit der Materie ist nie durch Experimente auszumachen; daher wir darüber ewig ungewiß bleiben müßten, wenn sie nicht a priori feststände. Wie gänzlich und entschieden die Erkenntniß der Unzerstörbarkeit der Materie und ihres Wanderns durch alle Formen, a priori und also von aller Erfahrung unab-

hängig sei, bezeugt eine Stelle im Shakespeare, der doch gewiß blutwenig Physik und überhaupt nicht viel wußte, jedoch den Hamlet in der Todtengräberscene (Akt 5, Sc. 1) sagen läßt:

Der große Cäsar, todt und Lehm geworden,
Verstopft ein Loch wohl vor dem rauhen Norden.
O daß die Erde, der die Welt gebebt,
Vor Wind und Wetter eine Wand verklebt.

Er macht also schon dieselbe Applikation jener Wahrheit, welche unsere heutigen Materialisten aus der Apotheke und dem Kliniko oft aufgetischt haben, indem sie sichtlich sogar sich etwas darauf zu Gute thun und dabei, wie oben gezeigt, solche für ein Resultat der Empirie halten. —] Wer hingegen, umgekehrt, a priori darthun will, was sich allein a posteriori, aus der Erfahrung, wissen läßt, der scharlatanisirt und macht sich lächerlich. Warnende Beispiele dieses Fehlers haben Schelling und die Schellingianer geliefert, wenn sie, wie damals Jemand es sehr artig ausgedrückt hat, a priori nach einem a posteriori gesteckten Ziele schossen. Schellings Leistungen in dieser Art und Kunst wird man am deutlichsten aus seinem „Ersten Entwurf einer Naturphilosophie" kennen lernen. Daselbst springt es in die Augen, daß er, im Stillen und ganz empirisch, aus der uns vorliegenden Natur allgemeine Wahrheiten sich abstrahirt und danach einige Ausdrücke ihrer Beschaffenheit im Ganzen geformelt hat. Mit diesen tritt er nun auf, als mit a priori gefundenen Principien der Denkbarkeit einer Natur überhaupt, aus denen er sodann den vorgefundenen und ihnen eigentlich zum Grunde liegenden Thatbestand glücklich wieder ableitet und demnach seinen Schülern beweist, daß die Natur nichts anderes seyn könne, als sie ist:

„Der Philosoph, der tritt herein
Und beweist euch, es müßt' so sein."

Als belustigendes Beispiel dieser Art lese man, auf S. 96. 97 des besagten Buches, die Deduktion a priori der unorganischen Natur und der Schwere. Mir ist dabei, wie wenn ein Kind mir Taschenspielerstückchen macht und ich deutlich sehe, wie es die Kügelchen unter den Becher prakticirt, woselbst sie zu finden ich nachher erstaunen soll. — Nach solchem Vorgange des Meisters wird es uns nicht wundern, seine Schüler noch lange auf dem selben Wege anzutreffen, und zu sehn, wie sie aus vagen, empirisch aufgegriffenen Begriffen, z. B. Eiform, Kugelform, und nach willkürlich gefaßten, schielenden Analogien,

wie Eithiere, Rumpfthiere, Bauchthiere, Brustthiere, und ähnlichen Flausen mehr, das Verfahren der Natur a priori ableiten wollen; während man ihren ernsthaften Deduktionen deutlich ansieht, daß sie stets nach dem allein gewissen A posteriori hinüberschielen und dennoch der Natur oft schreiende Gewalt anthun, um sie nach jenen Grillen zu modeln. — Wie würdig stehen ihnen gegenüber die Franzosen da, mit ihrer redlichen Empirie, eingeständlich bestrebt, nur von der Natur zu lernen und ihren Gang zu erforschen, nicht aber ihr Gesetze vorzuschreiben. Bloß auf dem Wege der Induktion haben sie ihre so tief gefaßte, wie treffende Eintheilung des Thierreichs gefunden, welche die Deutschen nicht ein Mal zu schätzen verstehn, sie daher in den Hintergrund schieben, um ihre eigene Originalität, durch sonderbare und schiefe Einfälle, wie die oben erwähnten, an den Tag zu legen, worüber sie sich dann unter einander bewundern, — diese scharfsinnigen und gerechten Beurtheiler geistiger Verdienste. Welch' ein Glück unter einer solchen Nation geboren zu seyn!

§ 43.

Es ist ganz natürlich, daß wir gegen jede neue Ansicht, über deren Gegenstand wir irgend ein Urtheil uns schon festgestellt haben, uns abwehrend und verneinend verhalten. Denn sie dringt feindlich in das vorläufig abgeschlossene System unserer Ueberzeugungen, erschüttert die dadurch erlangte Beruhigung, muthet uns neue Bemühungen zu und erklärt alte für verloren. Demgemäß ist eine uns von Irrthümern zurückbringende Wahrheit einer Arznei zu vergleichen, sowohl durch ihren bittern und widerlichen Geschmack, als auch dadurch, daß sie nicht im Augenblick des Einnehmens, sondern erst nach einiger Zeit ihre Wirkung äußert.

Sehn wir also schon das Individuum hartnäckig im Festhalten seiner Irrthümer; so ist es die Masse und Menge der Menschen noch viel mehr: an ihren ein Mal gefaßten Meinungen können Erfahrung und Belehrung sich Jahrhunderte lang vergeblich abarbeiten. Daher giebt es denn auch gewisse allgemein beliebte und fest akkreditirte, täglich von Unzählbaren mit Selbstgenügen nachgesprochene Irrthümer, von denen ich ein Verzeichniß angefangen habe, welches fortzuführen ich Andre bitte.

1) Selbstmord ist eine feige Handlung.
2) Wer Andern mißtraut ist selbst unredlich.
3) Verdienst und Genie sind aufrichtig bescheiden.

4) Die Wahnsinnigen sind überaus unglücklich.
5) Die Philosophie läßt sich nicht lernen, sondern nur das Philosophiren. (Ist das Gegentheil der Wahrheit.)
6) Es ist leichter eine gute Tragödie, als eine gute Komödie zu schreiben.
[7) Das dem Bako von Verulam Nachgesprochene: Ein wenig Philosophie führt von Gott ab; ein vieles zu ihm zurück.
8) Knowledge is power. Den Teufel auch! Einer kann sehr viel Kenntniß haben, ohne darum die mindeste Macht zu besitzen, während ein Anderer die höchste Gewalt hat, bei blutwenigen Kenntnissen. Daher spricht Herodot sehr richtig das Gegentheil jenes Satzes aus: ἐχθιστη δε ὀδυνη ἐστι των ἐν ἀνθρωποισι αὑτη, πολλα φρονεοντα μηδενος κρατεειν (IX, 16). — Daß hin und wieder Einem seine Kenntnisse Gewalt über Andere geben, z. B. wenn er ihr Geheimniß weiß, oder sie nicht hinter das Seinige kommen können u. s. w., berechtigt noch nicht zu jenem Ausspruch.]

Die meisten derselben sagen sie einander nur so nach, ohne sonderlich viel dabei zu denken, und bloß, weil sie, als sie solche zuerst vernahmen, gefunden haben, daß sie gar weise klängen.

§ 44.

Wie hart und erstarrt die Denkungsart des großen Haufens sei und wie schwer ihr beizukommen, kann man besonders auf Reisen beobachten. Denn wer das Glück hat, mehr mit Büchern, als mit Menschen leben zu dürfen, hat immer nur die leichte Mittheilung der Gedanken und Erkenntnisse, nebst der schnellen Aktion und Reaktion der Geister auf einander vor Augen; wobei er leicht vergißt, wie ganz anders es in der so zu sagen allein wirklichen Menschenwelt hergeht, und am Ende gar vermeint, jede gewonnene Einsicht gehöre sogleich der Menschheit an. Man braucht aber nur einen Tag auf der Eisenbahn weiter gefahren zu seyn, um zu bemerken, daß da, wo man jetzt sich befindet, gewisse Vorurtheile, Wahnbegriffe, Sitten, Gebräuche und Kleidungen herrschen, ja, seit Jahrhunderten sich erhalten, welche dort, wo man gestern gewesen, unbekannt sind. Ist es doch mit den Provinzialdialekten nicht anders. Hieraus kann man abnehmen, wie weit die Kluft ist zwischen dem Volk und den Büchern, und wie langsam, wenn auch sicher, die erkannten Wahrheiten zum Volke gelangen, weshalb, in Hinsicht auf die Schnelligkeit der Fortpflanzung, dem physischen Lichte nichts unähnlicher ist, als das geistige.

Dies alles kommt daher, daß der große Haufe gar wenig denkt; weil ihm Zeit und Uebung hiezu mangelt. So aber bewahrt er zwar seine Irrthümer sehr lange, ist dagegen aber auch nicht, wie die gelehrte Welt, eine Wetterfahne der gesammten Windrose täglich wechselnder Meinungen. Und dies ist sehr glücklich: denn die große, schwere Masse sich in rascher Bewegung vorzustellen, ist ein schrecklicher Gedanke, zumal wenn man dabei erwägt, was Alles sie bei ihren Wendungen fortreißen und umstoßen würde.

§ 45.

Das Begehren nach Kenntnissen, wenn auf das Allgemeine gerichtet, heißt W i ß b e g i e r; wenn auf das Einzelne, N e u g i e r. — Knaben zeigen meistens Wißbegier; kleine Mädchen bloße Neugier, diese aber in stupendem Grade und oft mit widerwärtiger Naivetät. [Die dem weiblichen Geschlechte eigenthümliche Richtung auf das Einzelne, bei Unempfänglichkeit für das Allgemeine, kündigt sich hierin schon an.]

§ 46.

Ein glücklich organisirter, folglich mit feiner Urtheilskraft ausgestatteter Kopf hat zwei Vorzüge. Erstlich diesen, daß von Allem, was er sieht, erfährt und liest, das Wichtige und Bedeutsame sich bei ihm ansetzt und von selbst sich seinem Gedächtnisse einprägt, um einst hervorzukommen, wann es gebraucht wird; während die übrige Masse wieder abfließt. Sein Gedächtniß gleicht demnach einem feinem Siebe, welches nur die größern Stücke aufbewahrt: andere gleichen groben Sieben, welche Alles durchlassen, bis auf das zufällig darin Bleibende. Der zweite, dem erstern verwandte Vorzug eines solchen Geistes ist, daß ihm jedes Mal das zu einer Sache Gehörige, ihr Analoge, oder sonst Verwandte, läge es auch noch so fern, zur rechten Zeit einfällt. Dies beruht darauf, daß er an den Dingen das eigentlich Wesentliche auffaßt, wodurch er, auch in den sonst verschiedensten, das Identische und daher Zusammengehörige sogleich erkennt.

§ 47.

Der Verstand ist keine extensive, sondern eine intensive Größe: daher kann hierin Einer es getrost gegen Zehntausend aufnehmen und giebt eine Versammlung von tausend Dummköpfen noch keinen gescheuten Mann.

§ 48.

Was den leidigen Alltagsköpfen, von denen die Welt vollgepfropft ist, eigentlich abgeht, sind zwei nahe verwandte Fähigkeiten, nämlich die, zu urtheilen, und die, eigene Gedanken zu haben. Aber beide fehlen ihnen in einem Grade, von welchem wer nicht zu ihnen gehört sich nicht leicht einen Begriff macht und eben deshalb auch nicht von der Trübsäligkeit ihrer Existenz, dem fastidio sui, quo laborat omnis stultitia. Aus jenem Mangel aber erklärt sich einerseits die Armsäligkeit aller der Schreiberei, bei allen Nationen, die sich, bei den Mitlebenden, für ihre Litteratur ausgiebt, und andererseits das Schicksal des Aechten und Wahren, bei seinem Auftreten unter solchen Leuten. Alles wirkliche Dichten und Denken nämlich ist gewissermaaßen ein Versuch, den kleinen Leuten einen großen Kopf aufzusetzen: kein Wunder, daß er nicht gleich gelingt. Der Genuß, den ein Schriftsteller gewährt, verlangt immer einen gewissen Einklang zwischen seiner Denkweise und der des Lesers und wird um so größer seyn, je vollkommner derselbe ist; daher ein großer Geist ganz und vollkommen nur von einem anderen großen Geiste genossen wird. Eben hierauf beruht denn auch der Ekel und Widerwille, den schlechte, oder mediokre Schriftsteller denkenden Köpfen erregen: sogar wirkt die Konversation mit den meisten Menschen ebenso; bei jedem Schritte fühlt man das Unzulängliche und die Disharmonie.

Doch sei, bei dieser Gelegenheit, die Warnung eingeschaltet, daß man nicht einen neuen, vielleicht wahren Ausspuch oder Gedanken, gering schätze, weil man ihn in einem schlechten Buche findet, oder aus dem Munde eines Dummkopfs vernimmt. Jenes hat ihn gestohlen, dieser ihn aufgeschnappt; was sie freilich verhehlen. Sodann kommt noch hinzu, was das spanische Sprichwort sagt: mas sabe el necio en su casa, que el cuerdo en la agena („in seinem Hause weiß der Narr besser Bescheid, als der Kluge in einem fremden"): also, in seinem Fache weiß Jeder mehr als wir. Endlich ist bekannt, daß auch die blinde Henne bisweilen ein Körnchen findet, sogar aber ist wahr, daß il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas. [Daher also:

Πολλακι και κηπωρος ἀνηρ μαλα καιριον εἰπε.
(Et hortulanus saepe opportunissima dixit.)*

* [Obiges führt Gaisford in der Vorrede zu Stob. Florileg p. XXX nach Gellius II, c. 6 an. Im Florileg. selbst Vol. I, p. 107 steht:

Auch geschieht es wohl, daß man eine Bemerkung oder Erfahrung vor langer Zeit ein Mal von einem unbedeutenden und ungelehrten Menschen vernommen, sie seitdem aber doch nicht wieder vergessen hat, nun aber, jener Quelle halber, geneigt ist, sie gering zu schätzn, oder sie, als eine wohl längst und allgemein bekannte Sache anzusehn: dann frage man sich, ob man sie in jener langen Zeit jemals wieder gehört, oder auch gelesen habe: wann dies nicht der Fall ist; so halte man sie in Ehren. — Würde man einen Diamanten gering schätzen, weil man ihn etwa aus einem Misthaufen herausgescharrt hätte?]

§ 49.

Es kann kein musikalisches Instrument geben, das nicht dem reinen Tone, als welcher aus den Schwingungen der Luft allein besteht, noch einen fremdartigen Zusatz beimischte, in Folge der Schwingungen seines eigenen Stoffes, welche[1] ja, durch ihren Impuls, die der Luft allererst hervorbringen und ein unwesentliches Nebengeräusch verursachen, wodurch eben jeder Ton das ihm specifisch Eigene erhält, also das, was z. B. den der Geige von dem der Flöte unterscheidet. Allein je geringer diese unwesentliche Beimischung ist, desto reiner ist der Ton: daher eben hat die menschliche Stimme den reinsten; weil dem natürlichen Werkzeuge es kein künstliches gleichthut. Ebenso nun kann kein Intellekt seyn, der nicht dem Wesentlichen und rein Objektiven der Erkenntniß ein diesem fremdes Subjektives, aus der den Intellekt tragenden und bedingenden Persönlichkeit Entspringendes, also etwas Individuelles, beimischte, wodurch denn Jenes allemal verunreinigt wird. Der Intellekt, bei welchem dieser Einfluß am geringsten ist, wird am reinsten objektiv, mithin der vollkommenste seyn. Daß, in Folge hievon, seine Produktionen fast nur Das enthalten und wiedergeben, was an den Dingen jeder Intellekt gleichmäßig auffaßt, also das rein Objektive, ist eben der Grund, warum sie Jeden, sobald er sie nur versteht, ansprechen. Daher habe ich gesagt, daß die Genialität in der Objektivität des Geistes bestehe. Jedoch ein absolut objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt ist so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton: dieser nicht, weil doch die Luft

---

Πολλακι τοι και μωρος ἀνηρ κατακαιριον ειπε.
(Saepe etiam stupidi non intempesta loquuntur),
als ein Vers des Aeschylus, welches der Herausgeber bezweifelt.]

[1] „die" A.

nicht von selbst in Schwingungen gerathen kann, sondern irgendwie impellirt werden muß; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für sich bestehn, sondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu reden) ein Gehirn nur als Theil eines Organismus möglich ist. Ein unvernünftiger, ja blinder Wille, der sich als Organismus darstellt, ist die Basis und Wurzel eines jeden Intellekts; daher die Mangelhaftigkeit eines jeden und die Züge von Thorheit und Verkehrtheit, ohne welche kein Mensch ist. Also auch hier: „kein Lotus ohne Stengel," und sagt Goethe:

> Noch spukt der Babylon'sche Thurm,
> Sie sind nicht zu vereinen!
> Ein jeder Mann hat seinen Wurm,
> Kopernikus den seinen.

Zu den Verunreinigungen der Erkenntniß durch die ein für alle Mal gegebene Beschaffenheit des Subjekts, die Individualität, kommen nun noch die direkt aus dem Willen und seiner einstweiligen Stimmung, also aus dem Interesse, den Leidenschaften, den Affekten des Erkennenden hervorgehenden. Um ganz zu ermessen, wie sehr viel Subjektives unsrer Erkenntniß beigegeben ist, müßte man öfter einen und denselben Vorgang mit den Augen zweier verschieden gesinnter und verschieden betheiligter Leute sehn. Da dies nicht angeht, muß uns die Beobachtung genügen, wie sehr verschieden uns selber, zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Stimmungen und bei verschiedenen Anlässen, die selben Personen und Gegenstände sich darstellen.

Allerdings wäre es ein herrliches Ding um unsern Intellekt, wenn er für sich bestände, also ursprüngliche und reine Intelligenz wäre und nicht ein bloß sekundäres Vermögen, welches nothwendig auf einem Willen wurzelt, vermöge dieser Basis aber eine Verunreinigung fast aller seiner Erkenntnisse und Urtheile zu erleiden hat. Denn, wäre Dies nicht; so könnte er ein reines Organ der Erkenntniß und Wahrheit seyn. Allein wie es jetzt steht, wie selten werden wir da ganz klar sehn in einer Sache, bei der wir irgendwie interessirt sind! Es ist kaum möglich: denn bei jedem Argument und jedem hinzukommenden Datum spricht sogleich der Wille mit, und zwar ohne daß man seine Stimme von der des Intellekts selbst unterscheiden könnte, indem ja Beide zu Einem Ich verschmolzen sind. Am deutlichsten wird dies, wenn wir den Ausgang einer uns angelegenen Sache prognosticiren wollen: da verfälscht das

Interesse fast jeden Schritt des Intellekts, bald als Furcht, bald als Hoffnung. Es ist kaum möglich dabei klar zu sehn: denn der Intellekt gleicht dann einer Fackel, bei der man lesen soll, während der Nachtwind sie heftig bewegt. Dieserhalb eben ist, unter sehr erregenden Umständen, ein treuer und aufrichtiger Freund von unschätzbarem Werth; weil er, selbst unbetheiligt, die Dinge sieht wie sie sind; während sie unserm Blicke durch die Gaukelei der Leidenschaften verfälscht sich darstellen. — Ein richtiges Urtheil über geschehene, ein richtiges Prognostikon über kommende Dinge können wir nur dann haben, wann sie uns gar nicht angehn, also unser Interesse durchaus unberührt lassen: denn außerdem sind wir nicht unbestochen, vielmehr ist unser Intellekt vom Willen infizirt und inquinirt, ohne daß wir es merken. Daraus [und nächstdem aus der Unvollständigkeit oder gar Verfälschung der Data] erklärt es sich, daß Leute von Kopf und Kenntnissen, im Vorhersagen des Ausgangs politischer Angelegenheiten, bisweilen toto coelo irren.

Bei Künstlern, Dichtern und Schriftstellern überhaupt gehört zu den subjektiven Verunreinigungen des Intellekts auch Das, was man die Zeitideen, heut zu Tage das „Zeitbewußtseyn," zu nennen pflegt, also gewisse im Schwange stehende Ansichten und Begriffe. Der mit ihrer Farbe getünchte Schriftsteller hat sich von ihnen imponiren lassen, statt sie zu übersehn und abzuweisen. Wann nun, nach einer kürzern oder längern Reihe von Jahren, jene Ansichten gänzlich verschwunden und verschollen sind; da entbehren seine noch aus jener Zeit vorhandenen Werke der Stütze, die sie an ihnen hatten, und oft erscheinen sie dann unbegreiflich abgeschmackt, jedenfalls aber wie ein alter Kalender. Nur der ganz ächte Dichter, oder Denker, ist über alle solche Einflüsse erhaben. Schiller sogar hatte in die Kritik der praktischen Vernunft hineingesehn, und sie hatte ihm imponirt: aber Shakespeare hatte nur in die Welt hineingesehn. Darum finden wir, in allen seinen Schauspielen, am deutlichsten aber in den Englisch-historischen, die Personen durchgängig durch die Motive des Eigennutzes, oder der Bosheit, in Bewegung gesetzt; mit wenigen und nicht zu grell abstechenden Ausnahmen. Denn Menschen wollte er im Spiegel der Dichtkunst zeigen, nicht moralische Karikaturen: darum erkennt sie Jeder im Spiegel, und seine Werke leben, heute und immerdar. Die Schillerschen Personen im Don Karlos kann man ziemlich scharf in weiße und schwarze, in Engel und Teufel, eintheilen. Schon jetzt

erscheinen sie sonderbar: was wird es erst über fünfzig Jahre seyn!

§ 50.

Das Leben der Pflanzen geht auf im bloßen Daseyn: demnach ist sein Genuß ein rein und absolut subjektives, dumpfes Behagen. Bei den Thieren tritt Erkenntniß hinzu: doch bleibt sie gänzlich auf Motive, und zwar die nächsten, beschränkt. Daher finden auch sie im bloßen Daseyn ihre volle Befriedigung, und es reicht zu, ihr Leben auszufüllen. Sie können demnach viele Stunden ganz unthätig zubringen, ohne Unbehagen, oder Ungeduld zu empfinden; obschon sie nicht denken, sondern bloß anschauen. Nur in den allerklügsten Thieren, wie Hunden und Affen, macht sich schon das Bedürfniß der Beschäftigung, und somit die Langeweile fühlbar; daher sie gern spielen, auch wohl sich mit Gaffen nach den Vorübergehenden unterhalten; wodurch sie schon in Eine Klasse mit den menschlichen Fenstergaffern treten, die uns aller Orten entgegenstarren, aber nur wann man merkt, daß diese Menschen Studenten sind, eigentliche Indignation erregen.

Erst im Menschen hat die Erkenntniß, — d. i. das Bewußtseyn von andern Dingen, im Gegensatz des bloßen Selbstbewußtseyns, — einen hohen Grad erreicht und ist, durch Eintritt der Vernunft, bis zur Besonnenheit gestiegen. In Folge hievon kann sein Leben, neben dem bloßen Daseyn, auch durch das Erkennen als solches ausgefüllt werden, welches gewissermaaßen ein zweites Daseyn, außerhalb der eigenen Person, in andern vorhandenen Wesen und Dingen, ist. Allein auch bei ihm beschränkt das Erkennen sich meistentheils auf Motive, jedoch mit Inbegriff der entfernten, welche, wenn in größern Massen umfaßt, „nützliche Kenntnisse" heißen. Hingegen gelangt in ihm das freie, d. h. das zwecklose, Erkennen meistens nicht weiter, als Neugier und Bedürfniß der Kurzweil es treiben, ist jedoch in jedem Menschen, wenigstens so weit, vorhanden. Inzwischen, wenn ihm die Motive Rast gestatten, wird auch bei ihm ein großer Theil seines Lebens durch das bloße Daseyn ausgefüllt; wovon das häufige Maulaffen und auch diejenige Geselligkeit, welche hauptsächlich im bloßen Beisammenseyn, bei gar keinem, oder höchst kargem und ärmlichem Gespräche, besteht, Zeugniß ablegen. Ja, die meisten Menschen haben, wenn auch nicht mit deutlichem Bewußtseyn, doch im Grunde ihres Herzens, als oberste Maxime und Richtschnur ihres Wandels, den Vor-

satz, mit dem kleinstmöglichen Aufwand von Gedanken auszukommen: weil ihnen das Denken eine Last und Beschwerde ist. Demgemäß denken sie nur knapp so viel, wie ihr Berufsgeschäft schlechterdings nöthig macht, und dann wieder so viel, wie ihre verschiedenen Zeitvertreibe, sowohl Gespräche, als Spiele, erfordern, die dann aber beide darauf eingerichtet seyn müssen, mit einem minimo von Gedanken bestritten werden zu können. Fehlt es jedoch, in arbeitsfreien Stunden, an Dergleichen, so werden sie stundenlang am Fenster liegen, die unbedeutendesten Vorgänge angaffend und so recht eigentlich das ozio lungo d'uomini ignoranti des Ariosto uns veranschaulichen, eher als daß sie ein Buch zur Hand nehmen sollten: weil dies die Denkkraft in Anspruch nimmt.*

Nur wo der Intellekt schon das nothwendige Maaß überschreitet, wird das Erkennen, mehr oder weniger, Selbstzweck. Demnach ist es eine ganz abnorme Begebenheit, wann, in irgend einem Menschen, der Intellekt seine natürliche Bestimmung, also den Dienst des Willens und demgemäß die Auffassung der bloßen Relationen der Dinge, verläßt, um sich rein objektiv zu beschäftigen. Aber eben dies ist der Ursprung

---

* [Der Alltagsmensch scheut die körperliche, aber noch mehr die geistige Anstrengung: darum ist er so unwissend, so gedankenlos und so urtheilslos. —

Der Intellekt der gewöhnlichen Leute ist ganz kurz angebunden, nämlich an seinen Anhaltspunkt, den Willen; so, daß er einem kurzen und daher schnell gehenden Pendel, oder einem Elongationswinkel mit kurzem radius vector gleicht. Daher kommt es, daß sie an den Dingen eigentlich nichts sehn, als gerade nur ihren Vortheil, oder Nachtheil, von denselben, diesen aber um so klärer; wodurch eine große Leichtigkeit im Behandeln derselben entsteht. Der geniale Intellekt hingegen sieht die Dinge selbst, und darin besteht seine Befähigung. Dadurch aber wird die Erkenntniß seines Vortheils oder Nachtheils von ihnen verdunkelt oder gar verdrängt; wodurch es geschieht, daß jene Andern ihren Weg im Leben meistens viel geschickter gehn, als er. Man kann Beide vergleichen mit zwei Schachspielern, denen man in einem fremden Hause, ächt chinesische, überaus schön und künstlich gearbeitete Schachfiguren vorgesetzt hätte. Der Eine verliert, weil die Betrachtung der Figuren ihn stets abzieht und zerstreut; der Andere, ohne Interesse für so etwas, sieht in ihnen bloße Schachfiguren und gewinnt. —

Die große Mehrzahl der Menschen ist so beschaffen, daß, ihrer ganzen Natur nach, es ihnen mit nichts Ernst seyn kann, als mit Essen, Trinken und sich Begatten. Diese werden Alles, was die seltenen erhabeneren Naturen, sei es als Religion, oder als Wissenschaft, oder Kunst in die Welt gebracht haben, sogleich als Werkzeuge zu ihren niedrigen Zwecken benutzen, indem sie meistens es zu ihrer Maske machen.]

der Kunst, der Poesie und der Philosophie, welche also durch ein Organ hervorgebracht werden, das ursprünglich nicht für sie bestimmt ist. Der Intellekt nämlich ist, von Hause aus, ein sauerer Arbeit obliegender Manufakturlöhnling, den sein vielfordernder Herr, der Wille, vom Morgen bis in die Nacht beschäftigt hält. Kommt aber dennoch dieser getriebene Frohnknecht ein Mal dazu, in einer Feierstunde, ein Stück von seiner Arbeit freiwillig, aus eigenem Antrieb und ohne Nebenabsicht, bloß zu eigener Befriedigung und Ergötzung zu verfertigen; — dann ist dies ein ächtes Kunstwerk, ja, wenn hoch getrieben, ein Werk des Genies.

Ein solcher, auf das rein Objektive gerichteter Gebrauch des Intellekts, liegt, wie in seinen höhern Graden allen künstlerischen, poetischen, philosophischen, so auch überhaupt den rein wissenschaftlichen Leistungen zum Grunde,* findet selbst schon Statt beim Auffassen und Studiren derselben und ebenfalls im freien, d. h. nicht das persönliche Interesse irgend betreffenden Nachdenken über irgend einen Gegenstand. Ja, derselbe belebt sogar das bloße Gespräch, wenn dessen Thema rein objektiv ist, d. h. in keinerlei Beziehung zum Interesse, folglich dem Willen, der Redenden steht. Jeder solcher rein objektiver Gebrauch des Intellekts verhält sich zum subjektiven, d. h. das persönliche Interesse, wenn auch noch so mittelbar, betreffenden, wie Tanzen zum Gehn: denn er ist, wie das Tanzen, die zwecklose Verwendung überschüssiger Kräfte. Hingegen ist der subjektive Gebrauch des Intellekts allerdings der natürliche; da der Intellekt bloß zum Dienste des Willens entstanden ist. Aber eben deshalb haben wir jenen mit den Thieren gemein: er ist der Sklave der Nothdurft, trägt den Stempel unsrer Armsäligkeit und wir erscheinen in ihm so recht als glebae adscripti. Er findet nicht etwan bloß bei der Arbeit und dem persönlichen Treiben Statt, sondern auch in allen Gesprächen über persönliche und überhaupt materielle Angelegenheiten, als da sind Essen, Trinken und sonstige Bequemlichkeiten, sodann der Erwerb und was dazu gehört, benebst Nützlichkeiten jeder Art, selbst wenn sie das gemeine Wesen betreffen: denn das gemeine Wesen bleibt ein gemeines Wesen. Die meisten Menschen sind freilich keines andern Gebrauchs ihres Intellekts fähig; weil dieser bei ihnen bloß ein

* [Was eine Nation an Werken der schönen Künste, Poesie und Philosophie aufzuweisen hat, ist der Ertrag des in ihr vorhanden gewesenen Ueberschusses an Intellekt.]

Werkzeug zum Dienste des Willens ist und in diesem Dienste gänzlich aufgeht, ohne daß etwas übrig bliebe. Dies eben macht sie so trocken, so thierisch-ernst und zu jedem objektiv unterhaltenden Gespräch unfähig; wie denn auch auf ihrem Gesichte die Kürze des Bandes zwischen Intellekt und Willen sichtbar ist. [Der Ausdruck von Beschränktheit, der uns oft auf so niederschlagende Weise daraus entgegentritt, bezeichnet eben nur die Beschränkung ihres gesammten Erkennens auf die Angelegenheiten ihres Willens. Man sieht, daß gerade nur so viel Intellekt da ist, wie der hier gegebene Wille zu seinen Zwecken braucht, und nichts darüber: hierauf beruht die Vulgarität ihres Ansehns. (Vergl. Welt als W. und V. Bd. II, p. 380; 3. Aufl. 435.)] Demgemäß versinkt [denn auch] ihr Intellekt in Unthätigkeit, sobald der Wille ihn nicht antreibt. Sie nehmen an gar nichts ein objektives Interesse. [Ihre Aufmerksamkeit, geschweige Nachdenken, schenken sie keiner Sache, die nicht eine, wenigstens mögliche, Beziehung zu ihrer Person hat: außerdem gewinnt keine ihnen ein Interesse ab.] Nicht ein Mal durch Scherz und Witz werden sie merklich angeregt, hassen vielmehr Alles, was [auch nur] das leichteste Nachdenken erfordert: allenfalls bringen plumpe Possen sie zum Lachen: außerdem sind sie ernsthafte Bestien: Alles nur weil sie bloß eines subjektiven Interesses fähig sind. Darum eben ist die für sie passende Unterhaltung das Kartenspiel, — und zwar um Geld; weil dies nicht, wie Schauspiel, Musik, Konversation u. s. w. sich in der Sphäre des bloßen Erkennens hält, sondern den Willen selbst, das Primäre, welches überall zu finden seyn muß, in Bewegung setzt. Uebrigens sind sie, vom ersten bis zum letzten Athemzuge, Geschäftsleute, die geborenen Lastträger des Lebens. Ihre Genüsse sind alle sinnlich: für andere haben sie keine Empfänglichkeit. Man soll mit ihnen in Geschäften reden; sonst nicht. Geselligkeit mit ihnen ist Degradation, recht eigentliches Sichgemeinmachen. Ihre Gespräche sind es, welche Giordano Bruno (am Schluß der cena delle ceneri) bezeichnet als vili, ignobili, barbare ed indegne conversazioni, welche schlechthin zu meiden er sich selber angelobt. Hingegen ist das Gespräch zwischen Leuten, die nur irgendwie eines rein objektiven Gebrauchs ihres Intellekts fähig sind, und wäre der Stoff auch noch so leicht, und liefe er auf bloßen Scherz hinaus, doch immer schon ein freies Spiel geistiger Kräfte, verhält sich also zu jenem der Andern, wie Tanzen zum Gehn. Ein solches Gespräch ist, in der That, wie wenn Zwei oder Mehrere mit einander tanzen;

während jenes andere einem bloßen Marschiren neben oder hinter einander, um anzukommen, gleicht.

Dieser, stets mit der Fähigkeit dazu verbundene Hang zu einem solchen freien und daher abnormen Gebrauch des Intellekts erreicht nun im Genie den Grad, wo das Erkennen zur Hauptsache, zum Zweck des ganzen Lebens wird; das eigene Daseyn hingegen zur Nebensache, zum bloßen Mittel herabsinkt; also das normale Verhältniß sich gänzlich umkehrt. Demnach lebt das Genie, im Ganzen genommen, mehr in der übrigen Welt, mittelst der erkennenden Auffassung derselben, als in seiner eigenen Person. Ihm benimmt die ganz abnorme Erhöhung der Erkenntnißkräfte die Möglichkeit, seine Zeit durch das bloße Daseyn und dessen Zwecke auszufüllen: sein Geist bedarf beständiger und starker Beschäftigung. Daher mangelt ihm jene Gelassenheit im Durchführen der breiten Scenen des Alltagslebens und jenes behagliche Aufgehn in diesem, wie es den gewöhnlichen Menschen gegeben ist, die sogar den bloß ceremoniellen Theil desselben mit wahrem Wohlgefallen durchmachen. Demgemäß ist denn auch für das gewöhnliche, praktische Leben, als welches den bloß normalen Geisteskräften angemessen ist, das Genie eine schlechte Ausstattung und, wie jede Abnormität, ein Hinderniß. Denn bei dieser Steigerung der intellektuellen Kräfte hat die intuitive Auffassung der Außenwelt eine so große objektive Deutlichkeit erlangt und liefert so viel mehr, als zum Dienste des Willens erforderlich ist, daß dieser Reichthum jenem Dienste geradezu hinderlich wird, indem die Betrachtung der gegebenen Erscheinungen, als solcher und an sich, stets abzieht von der Betrachtung der Beziehungen derselben zum individuellen Willen und untereinander, sonach die ruhige Auffassung dieser stört und verhindert. Zum Dienste des Willens ist vielmehr eine ganz oberflächliche Betrachtung der Dinge hinreichend, die nichts weiter liefert, als die Verhältnisse derselben zu unsern jedesmaligen Zwecken und was mit diesen zusammenhängt, folglich aus lauter Relationen besteht, mit möglichster Blindheit gegen alles Uebrige: diese Art der Erkenntniß wird durch eine objektive und vollständige Auffassung des Wesens der Dinge geschwächt und verwirrt. [Hier bewährt sich daher der Ausspruch des Laktantius: Vulgus interdum plus sapit: quia tantum quantum opus est sapit. (Lactant. divin. institut. L. III, c. 5.)]

Daher also steht das Genie der Fähigkeit zum praktischen Wirken geradezu entgegen, zumal auf dem höchsten Tummel=

platze derselben, wo sie sich im politischen Welttreiben hervorthut; weil eben die hohe Vollkommenheit und feine Empfänglichkeit des Intellekts die Energie des **Willens** hemmt, diese aber, als Kühnheit und Festigkeit auftretend, wenn nur mit einem tüchtigen, geraden Verstande, richtigem Urtheil und einiger Schlauheit ausgestattet, es gerade ist, die den Staatsmann, den Feldherrn, und, wenn sie bis zur Verwegenheit und dem Starrsinn geht, unter günstigen Umständen, auch den welthistorischen Charakter macht. Lächerlich aber ist es, bei dergleichen Leuten von **Genie** reden zu wollen. Eben so sind es die niedrigeren Grade geistiger Ueberlegenheit, also Klugheit, Schlauheit, und bestimmte, aber einseitige Talente, die zum Fortkommen in der Welt befähigen und leicht das Glück der Person begründen, besonders wenn ihnen hier Unverschämtheit (wie oben Verwegenheit) beigegeben ist. Denn auf allen diesen niedrigern Graden der Ueberlegenheit bleibt der Intellekt noch immer seiner natürlichen Bestimmung, dem Dienste des eigenen Willens, getreu, nur daß er ihn mit größerer Genauigkeit und Leichtigkeit verrichtet. Beim Genie hingegen entzieht er sich demselben. Daher ist das Genie dem Glücke der Person entschieden ungünstig; weshalb auch Goethe den Tasso sagen läßt:

„Der Lorbeerkranz ist, wo er dir erscheint,
Ein Zeichen mehr des Leidens, als des Glücks.“

Genie ist demnach für den damit Begabten zwar ein unmittelbarer Gewinn, jedoch kein mittelbarer. —

§ 50a.

[Den Thieren sieht man deutlich an, daß ihr **Intellekt** bloß im Dienste ihres **Willens** thätig ist: bei den Menschen ist es, in der Regel, nicht viel anders. Auch ihnen sieht man es durchgängig an; ja Manchen sogar auch noch, daß er nie anders thätig war, sondern stets bloß auf die kleinlichen Zwecke des Lebens und die oft so niedrigen und unwürdigen Mittel dazu gerichtet gewesen ist. Wer einen entschiedenen Ueberschuß von Intellekt, über das zum Dienste des Willens nöthige Maaß hinaus, hat, welcher Ueberschuß dann von selbst in eine ganz freie, nicht vom Willen erregte, noch die Zwecke des Willens betreffende Thätigkeit geräth, deren Ergebniß eine rein objektive Auffassung der Welt und der Dinge seyn wird, — ein solcher Mensch ist **ein Genie**, und das prägt sich in

seinem Antlitz aus: minder stark jedoch auch schon jeder Ueberschuß über das besagte dürftige Maaß. —

Kein Unterschied des Standes, des Ranges, der Geburt, ist so groß, wie die Kluft zwischen den zahllosen Millionen, die ihren Kopf nur als einen Diener des Bauches, d. h. als ein Werkzeug zu den Zwecken des Willens betrachten und gebrauchen, — und den so äußerst Wenigen und Seltenen, welche den Muth haben zu sagen: Nein, er ist zu gut dazu: er soll bloß zu seinen eigenen Zwecken thätig seyn, also zur Auffassung des wundersamen und bunten Schauspiels dieser Welt, um solches nachher wieder zu geben, in dieser oder jener Art, als Bild oder als Erklärung, nach Beschaffenheit des jedesmaligen Individui, das ihn trägt. Dies sind die wahrhaft Edeln, die eigentliche Noblesse der Welt. Die Andern sind Leibeigene, glebae adscripti. Freilich sind hier auch nur Die gemeint, welche nicht bloß den Muth, sondern auch den Beruf und daher das Recht haben, den Kopf vom Dienste des Willens loszusprechen, folglich so, daß es sich des Opfers lohnt. Bei den Uebrigen, wo das Alles nur theilweise vorhanden ist, ist auch jene Kluft nicht so weit; aber eine scharfe Demarkationslinie bleibt doch immer, selbst bei einem kleinen, aber entschiedenen Talent.

Die richtigste Skala zur Abmessung der Hierarchie der Intelligenzen liefert der Grad, in welchem sie die Dinge bloß individuell oder aber mehr und mehr allgemein auffassen. Das Thier erkennt nur das Einzelne als solches, bleibt also ganz in der Auffassung des Individuellen befangen. Jeder Mensch aber faßt das Individuelle in Begriffe zusammen, darin eben der Gebrauch seiner Vernunft besteht, und diese Begriffe werden immer allgemeiner, je höher seine Intelligenz steht. Wenn diese Auffassung des Allgemeinen nun auch in die intuitive Erkenntniß dringt und nicht bloß die Begriffe, sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfaßt wird; so entsteht die Erkenntniß der (Platonischen) Ideen: sie ist ästhetisch, wird, wenn selbstthätig, genial und erreicht den höchsten Grad, wenn sie philosophisch wird, indem alsdann das Ganze des Lebens, der Wesen und ihrer Vergänglichkeit, der Welt und ihres Bestandes, in seiner wahren Beschaffenheit intuitiv aufgefaßt hervortritt und in dieser Form sich als Gegenstand der Meditation dem Bewußtseyn aufdrängt. Es ist der höchste Grad der Besonnenheit. — Also zwischen diesem und der bloß thierischen Erkenntniß liegen unzählige Grade, die sich

durch das immer allgemeiner werden der Auffassung unterscheiden.]

§ 51.

Für Den, der fähig ist, etwas cum grano salis zu verstehn, ließe das Verhältniß des Genies zum Normalmenschen sich vielleicht am deutlichsten folgendermaaßen ausdrücken. Ein Genie ist ein Mensch, der einen doppelten Intellekt hat: den einen für sich, zum Dienste seines Willens, und den andern für die Welt, deren Spiegel er wird, indem er sie rein objektiv auffaßt. Die Summe, oder Quintessenz dieser Auffassung wird, nachdem die technische Ausbildung hinzugekommen ist, in Werken der Kunst, der Poesie, oder der Philosophie wiedergegeben. Der Normalmensch hingegen hat den ersten Intellekt allein, welchen man den subjektiven nennen kann, wie den genialen den objektiven. Obwohl jener subjektive Intellekt in höchst verschiedenen Graden der Schärfe und Vollkommenheit vorhanden seyn kann: so trennt ihn doch noch immer eine bestimmte Abstufung von jenem doppelten Intellekt des Genies, — etwan so, wie die Töne der Bruststimme, wären sie auch noch so hoch, immer noch wesentlich verschieden sind von der Fistel, als welche, gerade so wie die zwei obern Oktaven der Flöte und die Flageolettöne der Geige, das Unisono beider Hälften der durch einen Schwingungsknoten getheilten Vibrationssäule der Luft ist, während in der Bruststimme und untern Flötenoktave nur die ganze und ungetheilte Luftsäule vibrirt. Hieraus also läßt sich jene specifische Eigenthümlichkeit des Genies begreifen, welche den Werken und sogar der Physiognomie des damit Begabten so augenfällig aufgeprägt ist; imgleichen ist klar, daß ein solcher doppelter Intellekt dem Dienste des Willens meistens hinderlich seyn muß, woraus die bereits oben erwähnte geringe Befähigung des Genies zum praktischen Leben sich erklärt. Besonders geht ihm die Nüchternheit ab, welche den gewöhnlichen, einfachen Intellekt, er sei scharf oder stumpf, charakterisirt.

§ 52.

Wie das Gehirn als ein Parasit, der vom Organismus genährt wird, ohne direkt zu dessen innerer Oekonomie beizutragen, da oben, in seiner festen, wohlverwahrten Behausung ein selbstständiges, unabhängiges Leben führt; so führt der geistig hochbegabte Mensch außer dem Allen gemeinsamen, individuellen Leben, noch ein zweites, rein intellektuelles, welches in der steten Zunahme, Berichtigung und Vermehrung nicht

des bloßen Wissens, sondern der zusammenhängenden eigentlich Erkenntniß und Einsicht besteht und unberührt bleibt vom Schicksale der Person, sofern es nicht etwan von diesem in seinem Treiben gestört wird, daher auch es den Menschen über dasselbe und seinen Wechsel erhebt und hinaussetzt. Es besteht in einem steten Denken, Lernen, Versuchen und Ueben, und wird allmälig zur Hauptexistenz, der die persönliche sich als bloßes Mittel zum Zweck unterordnet. Ein Beispiel der Unabhängigkeit und Absonderung dieses intellektuellen Lebens giebt uns Goethe, wann er, mitten im Feldgetümmel des Champagnekrieges, Phänomene zur Farbenlehre beobachtet und, sobald ihm, unter dem gränzenlosen Elend jenes Feldzuges, eine kurze Rast, in der Festung Luxemburg, gegönnt ist, sogleich die Hefte seiner Farbenlehre vornimmt. So hat er denn uns ein Vorbild hinterlassen, dem wir sollen nachfolgen, die wir das Salz der Erde sind, indem wir allezeit unserm intellektuellen Leben ungestört obliegen, wie immer auch das persönliche vom Sturm der Welt ergriffen und erschüttert werden möge, stets eingedenk, daß wir nicht der Magd Söhne sind, sondern der Freien. Als unser Emblem und Familienwappen schlage ich vor einen vom Sturm heftig bewegten Baum, der dabei dennoch seine roten Früchte auf allen Zweigen zeigt, mit der Umschrift: dum convellor mitescunt; oder auch: conquassata, sed ferax.

[Jenem rein intellektuellen Leben des Einzelnen entspricht ein eben solches des Ganzen der Menschheit, deren reales Leben ja ebenfalls im Willen liegt, sowohl seiner empirischen, als seiner transscendenten Bedeutung nach. Dieses rein intellektuelle Leben der Menschheit besteht in ihrer fortschreitenden Erkenntniß mittelst der Wissenschaften, und in der Vervollkommnung der Künste, welche Beide, Menschenalter und Jahrhunderte hindurch, sich langsam fortsetzen, und zu denen ihren Beitrag liefernd, die einzelnen Geschlechter vorübereilen. Dieses intellektuelle Leben schwebt, wie eine ätherische Zugabe, ein sich aus der Gährung entwickelnder wohlriechender Duft über dem weltlichen Treiben, dem eigentlich realen, vom Willen geführten Leben der Völker, und neben der Weltgeschichte geht schuldlos und nicht blutbefleckt die Geschichte der Philosophie, der Wissenschaft und der Künste.]

§ 53.

Der Unterschied zwischen dem Genie und den Normalköpfen ist allerdings nur ein quantitativer, sofern er ein Unter-

schied des Grades ist: dennoch wird man versucht, ihn als qualitativ anzusehn, wenn man betrachtet, wie die gewöhnlichen Köpfe, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit, doch eine gewisse gemeinsame Richtung ihres Denkens haben, vermöge welcher, bei gleichem Anlaß, ihrer Aller Gedanken sofort den selben Weg einschlagen und in das selbe Gleis gerathen: daher die häufige, nicht auf Wahrheit sich stützende Uebereinstimmung ihrer Urtheile, welche so weit geht, daß gewisse Grundansichten von ihnen zu allen Zeiten festgehalten, immer wiederholt und von Neuem vorgebracht werden, während denselben die großen Geister jeder Zeit, offen oder verdeckt, sich widersetzen.

§ 54.

Ein Genie ist ein Mensch, in dessen Kopfe die Welt als Vorstellung einen Grad mehr Helligkeit erlangt hat und deutlicher ausgeprägt dasteht: und da nicht die sorgfältige Beobachtung des Einzelnen, sondern nur die Intensität der Auffassung des Ganzen die wichtigste und tiefste Einsicht liefert; so hat die Menschheit von ihm die größte Belehrung zu erwarten. Er wird sie, wenn er zur Ausbildung gelangt, bald in dieser, bald in jener Form, geben. [Man kann demnach das Genie auch definiren als ein ausgezeichnet klares Bewußtseyn von den Dingen und dadurch auch von ihrem Gegensatz, dem eigenen Selbst. Zu dem also Begabten sieht die Menschheit auf, nach Aufschlüssen über die Dinge und ihr eigenes Wesen.*]

Inzwischen ist ein Solcher,[1] wie Jeder, was er ist zunächst für sich selbst: Dies ist wesentlich, unausbleiblich und unabänderlich. Was er hingegen für Andere ist, bleibt, als ein Sekundäres, dem Zufall unterworfen. Keinenfalls können sie

[* Durch das allerseltenste Zusammentreffen mehrerer höchst günstiger Umstände wird dann und wann, etwan ein Mal im Jahrhundert, ein Mensch geboren, mit einem das normale Maaß merklich übersteigenden Intellekt, — dieser sekundären, also im Bezug auf den Willen accidentellen Eigenschaft. Nun kann es lange dauern, ehe er erkannt und anerkannt wird; — da Ersterem der Stumpfsinn, Letzterem der Neid entgegensteht: ist er es aber ein Mal, dann drängen sich die Menschen um ihn und seine Werke, in der Hoffnung, daß von ihm aus irgend ein Licht in das Dunkel ihres Daseyns dringen, ja, ein Aufschluß über dasselbe ihnen werden könne, — gewissermaaßen eine von einem (und sei es noch so wenig) höhern Wesen ausgehende Offenbarung.]

[1] „er" A.

von seinem Geiste mehr empfangen, als einen Reflex, mittelst eines von beiden Seiten beförderten Versuchs, seine Gedanken mit ihren Köpfen zu denken, in denen solche jedoch immer noch exotische Pflanzen, folglich verkümmert und geschwächt bleiben werden.

§ 55.

Um originelle, außerordentliche, vielleicht gar unsterbliche Gedanken zu haben, ist es hinreichend, sich der Welt und den Dingen auf einige Augenblicke so gänzlich zu entfremden, daß Einem die allergewöhnlichsten Gegenstände und Vorgänge als völlig neu und unbekannt erscheinen, als wodurch eben ihr wahres Wesen sich aufschließt. Das hier Geforderte ist aber nicht etwan schwer; sondern es steht gar nicht in unsrer Gewalt und ist eben das Walten des Genius.*

§ 56.

Das Genie ist unter den andern Köpfen, was unter den Edelsteinen der Karfunkel: es strahlt eigenes Licht aus, während die andern nur das empfangene reflektiren. — Auch kann man sagen, es verhalte sich zu ihnen, wie die idioelektrischen Körper zu den bloßen Leitern der Elektricität; daher auch eben es nicht zum eigentlichen, bloßen Gelehrten, der weiter lehrt was er gelernt, geeignet ist; gerade so, wie die idioelektrischen Körper keine Leiter sind. Vielmehr verhält es sich zur bloßen Gelehrsamkeit wie der Text zu den Noten. Ein Gelehrter ist, wer viel gelernt hat; ein Genie Der, von dem die Menschheit lernt, was er von Keinem gelernt hat. — Daher sind die großen Geister, von denen auf hundert Millionen Menschen kaum Einer kommt, die Leuchtthürme der Menschheit, ohne welche diese sich in das gränzenlose Meer der entsetzlichsten Irrthümer und der Verwilderung verlieren würde.

Indessen sieht der eigentliche, simple Gelehrte, etwan der Göttingische Ordinarius, das Genie an ungefähr wie wir den Hasen, als welcher erst nach seinem Tode genießbar und der Zurichtung fähig wird; auf den man daher, so lange er lebt, bloß schießen muß.

[* Das Genie für sich allein kann so wenig originelle Gedanken haben, wie das Weib für sich allein Kinder gebären kann; sondern der äußere Anlaß muß als Vater hinzukommen, das Genie zu befruchten, damit es gebäre.]

§ 57.

Wer von seinem Zeitalter Dank erleben will, muß mit demselben gleichen Schritt halten. Dabei aber kommt nie etwas Großes zu Stande. Wer Dieses beabsichtigt, muß daher seine Blicke auf die Nachwelt richten und, mit fester Zuversicht, für diese sein Werk ausarbeiten; wobei es freilich kommen kann, daß er seinen Zeitgenossen unbekannt bleibt und dann Dem zu vergleichen ist, der, genöthigt sein Leben auf einer wüsten Insel zuzubringen, daselbst mühsam ein Denkmal errichtet, künftigen Seefahrern die Kunde von seinem Daseyn zu überliefern. Scheint ihm dies hart; so tröste er sich damit, daß sogar den gewöhnlichen, bloß praktischen Menschen, der keine Kompensation dafür zu hoffen hat, oft das gleiche Schicksal trifft. Ein solcher nämlich wird, wenn durch seine Lage begünstigt, auf materiellem Wege produktiv thätig seyn, wird erwerben, ankaufen, bauen, urbar machen, anlegen, gründen, einrichten und verschönern, mit täglichem Fleiße und unermüdlichem Eifer. Er wähnt dabei, für sich zu arbeiten: jedoch kommt am Ende Alles nur d e n N a c h k o m m e n zu Gute, und sehr oft nicht ein Mal seinen eigenen. Demnach kann auch er sagen nos, non nobis, und hat zum Lohn seine Arbeit gehabt. Es geht ihm also nicht besser, als dem Mann von Genie, der wohl auch für sich Lohn, wenigstens Ehre, hoffte, am Ende aber Alles bloß für die Nachwelt gethan hat. Freilich haben dafür Beide auch viel von den Vorfahren ererbt.

Die erwähnte Kompensation nun aber, welche das Genie voraus hat, liegt in Dem, was es nicht Andern, sondern sich selber ist. Wer hat wohl mehr eigentlich gelebt, als Der, welcher Augenblicke hatte, deren bloßer Nachklang durch die Jahrhunderte und ihren Lerm vernehmbar bleibt? — Ja, vielleicht wäre es für einen solchen das Klügste, wenn er, um ungestört und ungehudelt er selbst zu seyn, sich, so lange er lebte, am Genusse seiner eigenen Gedanken und Werke genügen ließe und die Welt nur zum Erben seines reichen Daseyns einsetzte, dessen bloßer Abdruck, gleichsam Ichnolith, ihr erst nach seinem Tode zu Theil würde. [Vergl. Byron, Prophecy of Dante, Eingang zu C. IV.)]

Zudem aber ist was ein Mann von Genie vor den Andern voraus hat nicht auf die Thätigkeit seiner höchsten Kräfte beschränkt. Sondern, wie ein außerordentlich wohlgebauter, gelenker und behender Mensch alle seine Bewegungen mit ausnehmender Leichtigkeit, ja, mit Wohlbehagen vollzieht, indem

er an der Thätigkeit, zu der er so besonders glücklich ausgestattet ist, unmittelbare Freude hat, dieselbe daher auch oft zwecklos ausübt; wie er ferner, nicht bloß als Seil- oder Solo-Tänzer, die Sprünge macht, die keinem Andern ausführbar sind, sondern auch in den leichtern Tanzschritten, welche Andere ebenfalls machen, ja selbst im bloßen Gange, durchweg seine seltene Federkraft und Behendigkeit verräth; — so wird ein wahrhaft überlegener Geist nicht bloß Gedanken und Werke hervorbringen, die von keinem Andern je ausgehn könnten, und wird nicht in diesen allein seine Größe zeigen; sondern, indem das Erkennen und Denken selbst ihm eine natürliche und leichte Thätigkeit ist, wird er sich in derselben allezeit gefallen, wird daher selbst das Geringere, auch Andern Erreichbare, doch leichter, schneller, richtiger, als sie, auffassen, wird daher an jeder erlangten Kenntniß, jedem gelösten Problem, jedem sinnreichen Gedanken, sei er nun eigen oder fremd, unmittelbare, lebhafte Freude haben; weshalb denn auch sein Geist, ohne weitern Zweck, fortwährend thätig ist und ihm dadurch zu einer stets fließenden Quelle des Genusses wird; so daß die Langeweile, dieser beständige Hausteufel der Gewöhnlichen, sich ihm nicht nähern kann. Dazu kommt, daß die Meisterwerke der ihm vorhergegangenen, oder gleichzeitigen großen Geister eigentlich nur für ihn ganz da sind. Der gewöhnliche, d. h. schlechte, Kopf freut sich auf ein ihm anempfohlenes großes Geistesprodukt etwan so, wie der Podagrist auf einen Ball; wenn gleich Dieser aus Konvenienz hingeht und Jener, um nicht zurückzubleiben, es liest: denn Labrüyere hat ganz Recht, wenn er sagt: tout l'esprit qui est au monde est inutile à celui qui n'en a point. — Zudem verhalten alle Gedanken der Geistreichen, oder gar Genialen, zu denen der Gewöhnlichen, selbst da, wo sie im Wesentlichen die selben sind, sich wie mit lebhaften, brennenden Farben ausgemalte Bilder zu bloßen Umrissen, oder mit schwachen Wasserfarben illuminirten. — Dies Alles also gehört zum Lohn des Genies, zu seiner Entschädigung für ein einsames Daseyn in einer ihm heterogenen und nicht angemessenen Welt. Weil nämlich alle Größe relativ ist; so ist es einerlei, ob ich sage, Kajus sei ein großer Mann gewesen; oder, Kajus habe unter lauter erbärmlich kleinen Leuten leben müssen: denn Brobdingnak und Lilliput sind nur durch den Ausgangspunkt verschieden. So groß daher, so bewunderungswürdig, so unterhaltend der Verfasser unsterblicher Werke seiner langen Nachwelt erscheint; so klein, so erbärmlich, so

ungenießbar müssen ihm, während er lebte, die andern Menschen erschienen seyn. Dies habe ich gemeint, wo ich gesagt habe, daß, wenn vom Fuße des Thurmes bis zur Spitze 300′ sind; zuverlässig von der Spitze bis zum Fuß gerade auch 300′ seyn werden.*

Demzufolge hätte man sich nicht wundern sollen, wenn man die Leute von Genie meistens ungesellig, mitunter abstoßend gefunden hat; denn nicht Mangel an Geselligkeit ist daran Schuld: sondern ihr Wandel durch diese Welt gleicht dem eines Spaziergängers an einem schönen, frühen Morgen, wo er, mit Entzücken, die Natur betrachtet, in ihrer ganzen Frische und Pracht; jedoch an diese sich zu halten hat: denn Gesellschaft ist nicht zu finden; sondern höchstens nur Bauern, die, zur Erde gebückt, das Land bestellen. So kommt es denn oft, daß ein großer Geist seinem Monolog vor den in der Welt zu haltenden Dialogen den Vorzug giebt: läßt er sich dennoch ein Mal zu einem solchen herbei; so kann es kommen, daß die Leere desselben ihn doch wieder in den Monolog zurückfallen läßt, indem er den Interlokutor vergißt, oder wenigstens unbekümmert, ob dieser ihn verstehe, oder nicht, zu ihm redet wie das Kind zur Puppe.

Bescheidenheit in einem großen Geiste würde den Leuten wohl gefallen: nur ist sie leider eine contradicitio in adjecto. Ein solcher nämlich müßte den Gedanken, Meinungen und Ansichten, wie auch der Art und Manier der Andern, und zwar jener Andern, deren Zahl Legion ist, Vorzug und Werth vor seinen eigenen einräumen und diese, stets sehr davon abweichenden, jenen unterordnen und anbequemen, oder auch sie ganz unterdrücken, um jene walten zu lassen. Dann aber würde er eben nichts, oder das Selbe, hervorbringen und leisten, was auch die Andern. Das Große, Aechte und Außerordentliche, kann er vielmehr nur hervorbringen, sofern er die Art und Weise, die Gedanken und Ansichten, seiner Zeitgenossen für nichts achtet, ungestört schafft was sie tadeln, und verachtet was sie loben. Ohne diese Arroganz wird kein großer Mann. Sollte nun aber sein Leben und Wirken etwan in eine Zeit gefallen seyn, die ihn nicht erkennen und schätzen kann; so bleibt er doch immer er selbst und gleicht dann einem vornehmen Reisenden, der die Nacht in einer elenden Herberge zubringen muß: er reist am andern Tage vergnügt weiter.

[* Die großen Geister sind den kleinen Geistern deshalb einige Schonung schuldig; weil sie eben nur vermöge der Kleinheit Dieser große Geister sind; indem Alles relativ ist.]

Allenfalls kann jedoch ein denkender, oder dichtender Kopf mit seinem Zeitalter schon zufrieden seyn, wenn es ihm nur vergönnt, in seinem Winkel ungestört zu denken und zu dichten und mit seinem Glück, wenn es ihm einen Winkel schenkt, in welchem er denken und dichten kann, ohne sich um die Andern kümmern zu müssen.

Denn daß das Gehirn ein bloßer Arbeiter im Dienste des Bauches sei, ist freilich das gemeinsame Loos fast aller Derer, die nicht von der Arbeit ihrer Hände leben, und sie wissen sich recht gut darin zu finden. Aber für die großen Köpfe, d. h. für Die, deren cerebrale Kräfte über das zum Dienste des Willens erforderliche Maaß hinausgehn, ist es eine Sache zum verzweifeln. Daher wird ein Solcher es vorziehn, nöthigenfalls in der beschränktesten Lage zu leben, wenn sie ihm den freien Gebrauch seiner Zeit zur Entwickelung und Anwendung seiner Kräfte, also die für ihn unschätzbare Muße, gewährt. Anders freilich steht es mit den gewöhnlichen Leuten, deren Muße ohne objektiven Werth, sogar für sie nicht ohne Gefahr ist: sie scheinen Dies zu fühlen. Denn die zu beispielloser Höhe gestiegene Technik unsrer Zeit giebt, indem sie die Gegenstände des Luxus vervielfältigt und vermehrt, den vom Glücke Begünstigteren die Wahl zwischen mehr Muße und Geistesbildung einerseits und mehr Luxus und Wohlleben, bei angestrengter Thätigkeit, andrerseits: sie wählen, charakteristisch, in der Regel das Letztere, und ziehn den Champagner der Muße vor. Dies ist auch konsequent: denn ihnen ist jede Geistesanstrengung, die nicht den Zwecken des Willens dient, eine Thorheit, und die Neigung dazu nennen sie Excentricität. Danach wäre das Beharren bei den Zwecken des Willens und Bauches die Koncentricität: auch ist allerdings der Wille das Centrum, ja, und der Kern der Welt.

Im Ganzen jedoch sind dergleichen Alternativen kein gar häufiger Fall. Denn, wie die meisten Menschen einerseits keinen Ueberfluß am Gelde haben, sondern knapp das Nothdürftige; so auch andererseits nicht am Verstand. Sie haben dessen knapp so viel, wie zum Dienste ihres Willens, d. h. zur Betreibung ihres Erwerbs, ausreicht. Dies gethan, sind sie froh, maulaffen zu dürfen, oder sich an sinnlichen Genüssen, auch wohl an kindischen Spielen zu ergötzen, an Karten, an Würfeln, oder auch sie führen mit einander die plattesten Diskurse, oder sie putzen sich heraus und machen dann einander Bücklinge. Schon Derer, die einen ganz kleinen Ueberfluß intellektueller Kräfte haben, sind Wenige. Wie nun Die

welche einen kleinen Ueberschuß am Gelde haben, sich ein Plaisir machen; so machen auch diese sich ein intellektuelles Plaisir. Sie betreiben irgend ein liberales Studium, das nichts abwirft, oder eine Kunst, und sind überhaupt schon eines objektiven Interesses in irgend einer Art fähig; daher man auch ein Mal mit ihnen konversiren kann. Mit den Andern hingegen ist es besser, sich nicht einzulassen: denn mit Ausnahme der Fälle, wo sie gemachte Erfahrungen erzählen, aus ihrem Fache etwas berichten, oder allenfalls etwas von einem Andern Gelerntes beibringen, wird was sie sagen nicht des Anhörens werth seyn; was man aber ihnen sagt werden sie selten recht verstehen und fassen, auch wird es meistens ihren Ansichten zuwiderlaufen. Balthazar Gracian bezeichnet sie daher sehr treffend als hombres que no lo son, — Menschen, die keine sind, [und das Selbe sagt Giordano Bruno (della Causa, Dial. I.) mit diesen Worten: quanta differenza sia di contrattare e ritrovarsi tra gli uomini, e tra color, che son fatti ad imagine e similitudine di quelli (S. opp. ed. Wagner, Vol. I. p. 224), welches letztere Wort wundervoll übereinstimmt mit dem Ausspruch des Kural: „Das gemeine Volk sieht wie Menschen aus; Etwas diesem Gleiches hab' ich nie gesehn." (S. den Kural des Tiruvalluver, übersetzt von Graul, S 140.)*]. — Für das Bedürfniß aufheiternder Unterhaltung und um der Einsamkeit die Oede zu benehmen, empfehle ich hingegen die Hunde, an deren moralischen und intellektuellen Eigenschaften man fast allemal Freude und Befriedigung erleben wird.

Indessen wollen wir überall uns hüten, ungerecht zu werden. Wie mich oft die Klugheit und bisweilen wieder die Dummheit meines Hundes in Erstaunen gesetzt hat; nicht anders ist es mir mit dem Menschengeschlechte gegangen. Unzählige Male hat mich die Unfähigkeit, gänzliche Urtheilslosigkeit und Bestialität desselben in Entrüstung versetzt und habe ich in den alten Stoßseufzer

[* Wenn man die große Uebereinstimmung des Gedankens, ja, des Ausdrucks, bei so weit auseinander liegenden Ländern und Zeiten bedenkt, kann man nicht zweifeln, daß sie aus dem Objekt entsprungen ist. Ich stand daher gewiß nicht unter dem Einfluß dieser Stellen (von denen die eine noch nicht gedruckt, die andere seit zwölf Jahren nicht in meinen Händen gewesen war), als ich, vor etwa zwanzig Jahren, damit umging, mir eine Tabaksdose machen zu lassen, auf deren Deckel, wo möglich in Musaik, zwei schöne große Kastanien abgebildet wären, nebst einem Blatt, welches verrieth, daß sie Roßkastanien seien. Dieses Symbol sollte eben jenen Gedanken jederzeit mir vergegenwärtigen.]

Humani generis mater nutrixque profecto
Stultitia est,

einstimmen müssen. Allein zu andern Zeiten wieder bin ich darüber erstaunt, wie bei einem solchen Geschlechte vielerlei nützliche und schöne Künste und Wissenschaften, wenn auch stets von den Einzelnen, den Ausnahmen, ausgegangen, doch haben entstehn, Wurzel fassen, sich erhalten und vervollkommnen können, [und wie dies Geschlecht, mit Treue und Ausdauer, die Werke großer Geister, den Homer, den Platon, den Horaz u. s. w., zwei bis drei Jahrtausende hindurch, mittelst Abschreiben und Aufbewahren sich erhalten und vor dem Untergang geschützt hat, unter allen Plagen und Gräueln seiner Geschichte; wodurch es bewiesen hat, daß es den Werth derselben erkannte;] imgleichen über specielle, einzelne Leistungen, mitunter auch über Züge von Geist, oder Urtheil, wie durch Inspiration, bei Solchen, die übrigens zum großen Haufen gehören, ja, bisweilen sogar bei diesem selbst, wann er, [wie meistens,] sobald nur sein Chorus groß und vollständig geworden, sehr richtig urtheilt: [wie der Zusammenklang auch ungeschulter Stimmen, wenn nur ihrer sehr viele sind, stets harmonisch ausfällt.] Die hierüber Hinausgehenden, welche man als Genies bezeichnet, sind bloß die lucida intervalla des ganzen Menschengeschlechts. Sie leisten demnach was den Uebrigen schlechthin versagt ist. Demgemäß ist denn auch ihre Originalität so groß, daß nicht nur ihre Verschiedenheit von den übrigen Menschen augenfällig wird, sondern selbst die Individualität eines Jeden von ihnen so stark ausgeprägt ist, daß zwischen allen je dagewesenen Genies ein gänzlicher Unterschied des Charakters und Geistes Statt findet, vermöge dessen jedes derselben an seinen Werken der Welt ein Geschenk dargebracht hat, welches sie außerdem von gar keinem Andern in der gesammten Gattung jemals hätte erhalten können. Darum eben ist Ariosto's natura lo fece, e poi ruppe lo stampo ein so überaus treffendes und mit Recht berühmtes Gleichniß.

§ 58.

Vermöge des endlichen Maaßes der menschlichen Kräfte überhaupt ist jeder große Geist dies nur unter der Bedingung, daß er, auch intellektuell, irgend eine entschieden schwache Seite habe, also eine Fähigkeit, in welcher er bisweilen sogar den mittelmäßigen Köpfen nachsteht. Es wird die seyn, welche seiner hervorstechenden Fähigkeit hätte im Wege stehn können:

doch wird es immer schwer halten, sie, selbst beim gegebenen Einzelnen, mit Einem Worte zu bezeichnen. Eher läßt es sich indirekt ausdrücken: z. B. Platons schwache Seite ist gerade die, worin des Aristoteles Stärke besteht; und vice versa. Kant's schwache Seite ist Das, worin Goethe groß ist; und vice versa.

§ 59.

[Die Menschen verehren auch gern irgend etwas: nur hält ihre Verehrung meistens vor der unrechten Thüre, woselbst sie stehn bleibt, bis die Nachwelt kommt, sie zurechtzuweisen.] Nachdem dies geschehn ist, artet die Verehrung, welche der gebildete große Haufe dem Genie zollt, gerade so[1] wie die, welche die Gläubigen ihren Heiligen widmen, gar leicht in läppischen Reliquiendienst aus. Wie Tausende von Christen die Reliquien eines Heiligen anbeten, dessen Leben und Lehre ihnen unbekannt ist; wie die Religion Tausender von Buddhaisten viel mehr in der Verehrung des Dalada (heiligen Zahns), oder sonstigen Dhatu (Reliquie)* ja, der sie einschließenden[2] Dagoba (Stupa), oder der heiligen Patra (Eßnapf), oder der versteinerten Fußstapfe, oder des heiligen Baumes, den Buddha gesäet hat, besteht, als in der gründlichen Kenntniß und treuen Ausübung seiner hohen Lehre; so wird Petrarka's Haus in Arqua, Tasso's angebliches Gefängniß in Ferrara, Shakespeare's Haus in Stratford, nebst seinem Stuhl darin, Goethe's Haus in Weimar, nebst Mobilien, Kant's alter Hut, imgleichen die respektiven Autographen, von Vielen aufmerksam und ehrfurchtsvoll angegafft, welche die Werke der Männer nie gelesen haben. Sie können nun eben weiter nichts, als gaffen. [Bei den Intelligenteren jedoch liegt der Wunsch zum Grunde, die Gegenstände, welche ein großer Geist oft vor Augen hatte, zu sehn, wobei, durch eine seltsame Illusion, die Verwechselung obwaltet, daß sie mit dem Objekt auch das Subjekt zurückbrächten, oder daß von diesem dem Objekt etwas ankleben müßte. Ihnen verwandt sind Die, welche eifrig bemüht sind, das Stoffliche der Dichterwerke, z. B. die Faustsage und ihre Litteratur, sodann die realen persönlichen

[* Vergl. Spence Hardy, Eastern Monachism, London 1850, p. 224 und 216; Manual of Budhism, London 1853, p. 351.]

[1] „Die Verehrung, welche . . . . artet gerade so" A.

[2] „Dhatu (heiligen Zahns), ja, der ihn einschließenden" A.

Verhältnisse und Begebenheiten im Leben des Dichters, die zu seinem Werke Anlaß gegeben, zu erforschen und gründlich kennen zu lernen: sie gleichen Dem, der im Theater eine schöne Dekoration sieht und nun auf die Bühne eilt, die hölzernen Gerüste, von denen sie getragen wird, zu besichtigen. Beispiele genug geben uns jetzt die kritischen Forscher nach dem Faust und der Faustsage, nach der Friederike in Sesenheim, dem Gretchen in der Weißadlergasse und der Familie der Lotte Werthers u. s. w. Sie belegen die Wahrheit, daß die Menschen nicht für die Form, d. h. die Behandlung und Darstellung, sich interessiren, sondern für den Stoff: sie sind stoffartig. Die aber, welche, statt die Gedanken eines Philosophen zu studiren, sich mit seiner Lebensgeschichte bekannt machen, gleichen denen, welche, statt mit dem Gemälde, sich mit dem Rahmen beschäftigen, den Geschmack seiner Schnitzerei und den Werth seiner Vergoldung überlegend.

So weit gut. Aber nun giebt es noch eine Klasse, deren Antheil ebenfalls auf das Materiale und Persönliche gerichtet ist, welche aber auf diesem Wege weiter geht und zwar bis zur gänzlichen Nichtswürdigkeit. Dafür nämlich, daß ein großer Geist ihnen die Schätze seines Innersten eröffnet und durch die äußerste Anstrengung seiner Kräfte Werke hervorgebracht hat, welche nicht nur ihnen, sondern auch ihren Nachkommen, bis in die zehnte, ja zwanzigste Generation zur Erhebung und Erleuchtung gereichen, dafür also, daß er der Menschheit ein Geschenk gemacht hat, dem kein anderes gleichkommt, dafür halten diese Buben sich berechtigt, seine moralische Person vor ihren Richterstuhl zu ziehn, um zu sehn, ob sie nicht dort irgend einen Makel an ihm entdecken können, zur Linderung der Pein, die sie in ihres Nichts durchbohrendem Gefühl beim Anblick eines großen Geistes empfinden. Daher rühren z. B. die weitläuftigen, in unzähligen Büchern und Journalen geführten Untersuchungen des Leben Goethe's von der moralischen Seite, wie etwan, ob er nicht dieses oder jenes Mädel, mit dem er als Jüngling eine Liebelei gehabt, hätte heirathen sollen und müssen; ob er nicht hätte sollen, statt bloß redlich dem Dienste seines Herrn obzuliegen, ein Mann des Volks, ein deutscher Patriot, würdig eines Sitzes in der Paulskirche, seyn u. dgl. m. — Durch solchen schreienden Undank und hämische Verkleinerungssucht, beweisen jene unberufenen Richter, daß sie moralisch eben solche Lumpe sind, wie intellektuell, — womit viel gesagt ist.]

§ 60.

Das Talent arbeitet um Geld und Ruhm: hingegen ist die Triebfeder, welche das Genie zur Ausarbeitung seiner Werke bewegt, nicht so leicht anzugeben. Geld wird ihm selten dafür. Der Ruhm ist es nicht: so etwas können nur Franzosen meynen. Der Ruhm ist zu unsicher und, in der Nähe betrachtet, von zu geringem Werth:

Responsura tuo nunquam est par fama labori.

Ebenfalls ist es nicht geradezu das eigene Ergötzen: denn dieses wird von der großen Anstrengung fast überwogen. Vielmehr ist es ein Instinkt ganz eigener Art, vermöge dessen das geniale Individuum getrieben wird, sein Schauen und Fühlen in dauernden Werken auszudrücken, ohne sich dabei eines ferneren Motivs bewußt zu seyn. [Im Ganzen genommen, geschieht es aus derselben Nothwendigkeit, mit welcher der Baum seine Früchte trägt, und erfordert von außen nichts weiter, als einen Boden, auf dem das Individuum gedeihen kann.] Näher betrachtet, ist es als ob in einem solchen Individuum[1] der Wille zum Leben, als Geist der Menschengattung, sich bewußt würde, hier eine größere Klarheit des Intellekts, durch einen seltenen Zufall, auf eine kurze Spanne Zeit, erlangt zu haben und nun wenigstens die Resultate, oder Produkte, jenes klaren Schauens und Denkens, für die ganze Gattung, die ja auch dieses Individuums eigenstes Wesen ist, zu erwerben trachtete, damit das Licht, welches davon ausgeht, nochmals wohlthätig einbrechen möge in die Dunkelheit und Dumpfheit des gewöhnlichen Menschenbewußtseyns. Hieraus also entsteht jener Instinkt, welcher das Genie treibt, ohne Rücksicht auf Belohnung, Beifall, oder Theilnahme, vielmehr mit Vernachlässigung der Sorge für sein persönliches Wohl, emsig und einsam, mit größter Anstrengung seine Werke zu vollenden, dabei mehr an die Nachwelt, als an die Mitwelt, durch welche es nur irre geleitet werden würde, zu denken; weil jene ein größerer Theil der Gattung ist und weil im Laufe der Zeit die wenigen Urtheilsfähigen einzeln heran kommen. Es steht unterdessen meistens mit ihm wie Goethe seinen Künstler klagen läßt:

„Ein Fürst, der die Talente schätzte,
Ein Freund, der sich mit mir ergötzte,

[1] „Es ist als ob in ihm" A.

Die haben leider mir gefehlt.
Im Kloster fand ich dumpfe Gönner:
So hab' ich, emsig, ohne Kenner
Und ohne Schüler mich gequält."

Sein Werk, als ein heiliges Depositum und die wahre Frucht seines Daseyns, zum Eigenthum der Menschheit zu machen, es niederlegend für eine besser urtheilende Nachwelt, Dies wird ihm dann zum Zweck, der allen andern Zwecken vorgeht und für den er die Dornenkrone trägt, welche einst zum Lorbeerkranze ausschlagen soll. Auf die Vollendung und Sicherstellung seines Werkes koncentrirt sein Streben sich eben so entschieden, wie das des Insekts, in seiner letzten Gestalt, auf die Sicherstellung seiner Eier und Vorsorge für die Brut, deren Daseyn es nie erlebt: es deponirt die Eier da, wo sie, wie es sicher weiß, einst Leben und Nahrung finden werden, und stirbt getrost.

Kapitel IV.

Einige Betrachtungen über den Gegensatz des Dinges an sich und der Erscheinung.

§ 61.

Ding an sich bedeutet das unabhängig von unsrer Wahrnehmung Vorhandene, also das eigentlich Seiende. Dies war dem Demokritos die geformte Materie: das Selbe war es im Grunde noch dem Locke: Kanten war es = x; mir Wille.

Wie gänzlich Demokritos die Sache schon in diesem Sinne nahm und daher an die Spitze dieser Zusammenstellung gehört, belegt folgende Stelle aus dem Sextus Empirikus (adv. math. L. VII. § 135), welcher dessen Werke selbst vor sich hatte und meistens wörtlich aus ihnen citirt: Δημοκριτος δε ότι μεν αναιρει τα φαινομενα ταις αισθησεσιν, και τουτων λεγει μηδεν φαινεσθαι κατ' αληθειαν, αλλα μονον κατα δοξαν· αληθες δε εν τοις ουσιν ὑπαρχειν το ατομους ειναι και κενον u. s. w. (Democritus autem ea quidem tollit, quae apparent sensibus, et ex iis dicit nihil ut vere est apparere, sed solum ex opinione; verum autem esse in iis, quae sunt, atomos et inane (Ich empfehle, die ganze Stelle nachzulesen, wo dann ferner noch vorkommt: ετεη μεν νυν οἱον ἑκαστον εστιν, η ουκ εστιν, ου συνιεμεν· (vere quidem nos, quale sit vel non sit unumquodque, neutiquam intelligimus), auch: ετεη οἱον ἑκαστον (εστι) γιγνωσκειν εν απορῳ εστι· (vere scire, quale sit unum quodque, in dubio est). Dies Alles besagt denn doch eben: „wir erkennen nicht die Dinge nach Dem, was sie an sich seyn mögen, sondern bloß wie sie erscheinen,“ und eröffnet jene, vom entschiedensten Materialismus ausgehende, aber zum Idealismus führende, mit mir sich abschließende Reihe. [Eine auffallend deutliche und bestimmte Unterscheidung des Dinges an sich von der Erscheinung, eigentlich sogar schon im Kant'schen Sinne, finden wir in einer Stelle des Porphyrius, welche Stobäos uns aufbewahrt hat (Eclog. L. I, c. 43, Fragm. 3). Sie lautet: Τα κατηγορουμενα του αἰσθητου και ἐνυλου ἀληθως ἐστι ταυτα, το παντη ειναι διαπεφορημενον, το μεταβλητον ειναι etc. Του δε ὀντως

ὄντος καὶ καθ᾽ αὑτὸ ὑφεστηκότος αὐτοῦ, τὸ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον· ὡσαύτως τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχειν etc.]]

§ 62.

Wie wir von der Erdkugel bloß die Oberfläche, nicht aber die große, solide Masse des Innern kennen; so erkennen wir empirisch von den Dingen und der Welt überhaupt nichts, als nur ihre Erscheinung, d. i. die Oberfläche. Die genaue Kenntniß dieser ist die Physik, im weitesten Sinne genommen. Daß aber diese Oberfläche ein Inneres, welches nicht bloß Fläche sei, sondern kubischen Gehalt habe, voraussetzt, ist, nebst Schlüssen auf die Beschaffenheit desselben, das Thema der Metaphysik. Nach den Gesetzen der bloßen Erscheinung das Wesen an sich selbst der Dinge konstruiren zu wollen, ist ein Unternehmen, dem zu vergleichen, daß Einer aus bloßen Flächen und deren Gesetzen den stereometrischen Körper konstruiren wollte. [[Jede transscendente dogmatische Philosophie ist ein Versuch, das Ding an sich nach den Gesetzen der Erscheinung zu konstruiren; welcher ausfällt, wie der, zwei absolut unähnliche Figuren durch einander zu decken, welches stets mißlingt, indem, wie man sie auch wenden mag, bald diese, bald jene Ecke hervorragt.]]

§ 63.

Weil jegliches Wesen in der Natur zugleich Erscheinung und Ding an sich, oder auch natura naturata und natura naturans, ist; so ist es demgemäß einer zwiefachen Erklärung fähig, einer physischen und einer metaphysischen. Die physische ist allemal aus der Ursache; die metaphysische allemal aus dem Willen: denn dieser ist es, der in der erkenntnißlosen Natur sich darstellt als Naturkraft, höher hinauf als Lebenskraft, in Thier und Mensch aber den Namen Willen erhält. Streng genommen, wäre demnach, an einem gegebenen Menschen, der Grad und die Richtung seiner Intelligenz und die moralische Beschaffenheit seines Charakters möglicherweise auch rein physisch abzuleiten, nämlich erstere aus der Beschaffenheit seines Gehirns und Nervensystems, nebst darauf einwirkendem Blutumlauf; letztere aus der Beschaffenheit und Zusammenwirkung seines Herzens, Gefäßsystems, Blutes, Lungen, Leber, Milz, Nieren, Intestina, Genitalia u. s. w., wozu aber freilich eine noch viel genauere Kenntniß der Gesetze, welche den rapport du physique au moral regeln, als selbst Bichat und Cabanis besaßen, erfordert wäre. Sodann

ließe Beides sich noch auf die entferntere physische Ursache, nämlich die Beschaffenheit seiner Eltern, zurückführen; indem diese nur zu einem ihnen gleichen Wesen, nicht aber zu einem höhern und bessern, den Keim liefern konnten. Metaphysisch hingegen müßte der selbe Mensch erklärt werden als die Erscheinung seines eigenen, völlig freien und ursprünglichen Willens, der den ihm angemessenen Intellekt sich schuf; daher denn alle seine Thaten, so nothwendig sie auch aus seinem Charakter, im Konflikt mit den gegebenen Motiven, hervorgehn, und dieser wieder als das Resultat seiner Korporisation auftritt, dennoch ihm gänzlich beizumessen sind. Metaphysisch ist nun aber auch der Unterschied zwischen ihm und seinen Eltern kein absoluter.

§ 64.

Alles Verstehn ist ein Akt des Vorstellens, bleibt daher wesentlich auf dem Gebiete der Vorstellung: da nun diese nur Erscheinungen liefert, ist es auf die Erscheinung beschränkt. Wo das Ding an sich anfängt, hört die Erscheinung auf, folglich auch die Vorstellung, und mit dieser das Verstehn. An dessen Stelle tritt aber hier das Seyende selbst, welches sich seiner bewußt wird als Wille. Wäre dieses Sichbewußtwerden ein unmittelbares; so hätten wir eine völlig adäquate Erkenntniß des Dinges an sich. Weil es aber dadurch vermittelt ist, daß der Wille den organischen Leib und, mittelst eines Theiles desselben, sich einen Intellekt schafft, dann aber erst durch diesen sich im Selbstbewußtseyn als Willen findet und erkennt; so ist diese Erkenntniß des Dinges an sich erstlich durch das darin schon enthaltene Auseinandertreten eines Erkennenden und eines Erkannten und sodann durch die vom cerebralen Selbstbewußtseyn unzertrennliche Form der Zeit bedingt, daher also nicht völlig erschöpfend und adäquat. (Man vergleiche hiemit Kapitel 18 im zweiten Bande meines Hauptwerks.)*

* [Der Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung läßt sich auch ausdrücken als der zwischen dem subjektiven und objektiven Wesen eines Dinges. Sein rein subjektives Wesen ist eben das Ding an sich: dasselbe ist aber kein Gegenstand der Erkenntniß. Denn einem solchen ist es wesentlich, immer in einem erkennenden Bewußtseyn, als dessen Vorstellung, vorhanden zu seyn: und was daselbst sich darstellt, ist eben das objektive Wesen des Dinges. Dieses ist demnach Gegenstand der Erkenntniß: allein als solcher ist es bloße Vorstellung, und da es dies nur vermittelst eines Vorstellungsapparats werden kann, der seine eigene

Hieran schließt sich die, in meiner Schrift „über den Willen in der Natur", unter der Rubrik Physische Astronomie, S. 86 (2. Aufl. 79; 3. Aufl. 86), dargelegte Wahrheit, daß, je deutlicher die Verständlichkeit eines Vorganges, oder Verhältnisses, ist, dieses desto mehr in der bloßen Erscheinung liegt und nicht das Wesen an sich betrifft.

§ 65.

Wenn wir irgend ein Naturwesen, z. B. ein Thier, in seinem Daseyn, Leben und Wirken anschauen und betrachten; so steht es, trotz Allem, was Zoologie und Zootomie darüber lehren, als ein unergründliches Geheimniß vor uns. Aber sollte denn die Natur, aus bloßer Verstocktheit; ewig vor unsrer Frage verstummen? Ist sie nicht, wie alles Große, offen, mittheilend und sogar naiv? Kann daher ihre Antwort je aus einem andern Grunde fehlen, als weil die Frage verfehlt war, schief war, von falschen Voraussetzungen ausging, oder gar einen Widerspruch beherbergte? Denn, läßt es sich wohl denken, daß es einen Zusammenhang von Gründen und Folgen da geben könne, wo er ewig und wesentlich unentdeckt bleiben muß? — Gewiß, das Alles nicht. Sondern das Unergründliche ist es darum, weil wir nach Gründen und Folgen forschen auf einem Gebiete, dem diese Form fremd ist, und wir also der Kette der Gründe und Folgen auf einer ganz falschen Fährte nachgehn. Wir suchen nämlich das innere Wesen der Natur, welches aus jeder Erscheinung uns entgegentritt, am Leitfaden des Satzes vom Grunde zu erreichen; — während

Beschaffenheit und daraus entspringende Gesetze haben muß; so ist es eine bloße Erscheinung, die sich auf ein Ding an sich beziehn mag. Dies gilt auch noch da, wo ein Selbstbewußtseyn, also ein sich selbsterkennendes Ich vorhanden ist. Denn auch dieses erkennt sich nur in seinem Intellekt, d. i. Vorstellungsapparat, und zwar durch den äußern Sinn als organische Gestalt, durch den innern als Willen, dessen Akte es durch jene Gestalt so simultan wiederholt werden sieht, wie die dieser durch ihren Schatten, woraus es auf die Identität beider schließt und solche Ich nennt. Wegen dieser zwiefachen Erkenntniß aber, wie auch wegen der großen Nähe, in der hier der Intellekt seinem Ursprung, oder Wurzel, dem Willen, bleibt, ist die Erkenntniß des objektiven Wesens, also der Erscheinung, hier viel weniger vom subjektiven, also dem Ding an sich, verschieden, als bei der Erkenntniß mittelst des äußern Sinnes, oder dem Bewußtseyn von andern Dingen, im Gegensatz des Selbstbewußtseyns. Diesem nämlich, sofern es durch den innern Sinn allein erkennt, klebt nur noch die Form der Zeit, nicht mehr die des Raumes, an und ist, neben dem Zerfallen in Subjekt und Objekt, das Einzige, was es vom Ding an sich trennt.]]

doch dieser die bloße Form ist, mit der unser Intellekt die Erscheinung, d. i. die Oberfläche der Dinge, auffaßt: wir aber wollen damit über die Erscheinung hinaus. Denn innerhalb dieser ist er brauchbar und ausreichend. Da läßt z. B. das Daseyn eines gegebenen Thieres sich erklären, — aus seiner Zeugung. Diese nämlich ist im Grunde nicht geheimnißvoller, als der Erfolg jeder andern, sogar der einfachsten Wirkung aus ihrer Ursache; indem auch bei einem solchen die Erklärung zuletzt auf das Unbegreifliche stößt. Daß, bei der Zeugung, ein Paar Mittelglieder des Zusammenhangs mehr uns fehlen, ändert nichts Wesentliches: denn, auch wenn wir sie hätten, ständen wir doch am Unbegreiflichen. Alles, weil die Erscheinung Erscheinung bleibt und nicht zum Dinge an sich wird.

Das innere Wesen der Dinge ist dem Satz vom Grunde fremd. Es ist das Ding an sich, und das ist lauterer Wille. Der ist, weil er will, und will, weil er ist. Er ist in jedem Wesen das schlechthin Reale.

§ 66.

Der Grundcharakter aller Dinge ist Vergänglichkeit; wir sehn in der Natur Alles, vom Metall bis zum Organismus, theils durch sein Daseyn selbst, theils durch den Konflikt mit Anderem, sich aufreiben und verzehren. Wie könnte dabei die Natur das Erhalten der Formen und Erneuern der Individuen, die zahllose Wiederholung des Lebensprocesses, eine unendliche Zeit hindurch, aushalten, ohne zu ermüden; wenn nicht ihr eigener Kern ein Zeitloses und dadurch völlig Unverwüstliches wäre, ein Ding an sich, ganz anderer Art, als seine Erscheinungen, ein allem Physischen heterogenes Metaphysisches? — Dieses ist der Wille in uns und in Allem.

§ 67.

Wir klagen über die Dunkelheit, in der wir dahinleben, ohne den Zusammenhang des Daseyns im Ganzen, zumal aber den unsers eigenen Selbst mit dem Ganzen zu verstehn; so daß nicht nur unser Leben kurz, sondern auch unsre Erkenntniß ganz auf dasselbe beschränkt ist; da wir weder über die Geburt zurück, noch über den Tod hinaus sehn können, mithin unser Bewußtseyn gleichsam nur ein Blitz ist, der augenblicklich die Nacht erhellt; demnach es wahrlich aussieht, als ob ein Dämon heimtückisch alles weitere Wissen uns verbaut hätte, um sich an unsrer Verlegenheit zu weiden.

Diese Klage ist aber eigentlich nicht berechtigt: denn sie

entsteht aus einer Illusion, welche herbeigeführt wird durch die falsche Grundansicht, daß das Ganze der Dinge von einem Intellekt ausgegangen, folglich als bloße Vorstellung dagewesen sei, ehe es wirklich geworden; wonach es, als aus der Erkenntniß entsprungen, auch der Erkenntniß ganz zugänglich, ergründlich und durch sie erschöpfbar seyn müßte. — Aber, der Wahrheit nach, möchte es vielmehr sich so verhalten, daß alles Das, was wir nicht zu wissen uns beklagen, von Niemanden gewußt werde, ja, wohl gar an sich selbst gar nicht wißbar, d. h. nicht vorstellbar, sei. Denn die Vorstellung, in deren Gebiet alles Erkennen liegt und auf die daher alles Wissen sich bezieht, ist nur die äußere Seite des Daseyns, ein Sekundäres, Hinzugekommenes, nämlich etwas, das nicht zur Erhaltung der Dinge überhaupt, also des Weltganzen, nöthig war, sondern bloß zur Erhaltung der einzelnen thierischen Wesen. Daher tritt das Daseyn der Dinge überhaupt und im Ganzen nur per accidens, mithin sehr beschränkter Weise, in die Erkenntniß; es bildet nur den Hintergrund des Gemäldes im animalischen Bewußtseyn, als wo die Objekte des Willens das Wesentliche sind und den ersten Rang einnehmen. Nun entsteht zwar, mittels dieses Accidens, die ganze Welt in Raum und Zeit, d. h. die Welt als Vorstellung, als welche außerhalb der Erkenntniß ein derartiges Daseyn gar nicht hat; deren inneres Wesen hingegen, das an sich Existirende, von einem solchen Daseyn aber auch ganz unabhängig ist. Da nun also, wie gesagt, die Erkenntniß nur zum Behuf der Erhaltung jedes thierischen Individui da ist; so ist auch ihre ganze Beschaffenheit, alle ihre Formen, wie Zeit, Raum u. s. w. bloß auf die Zwecke eines solchen eingerichtet: diese nun erfordern bloß die Erkenntniß von Verhältnissen zwischen einzelnen Erscheinungen, keineswegs aber die vom Wesen der Dinge und dem Weltganzen.

Kant hat nachgewiesen, daß die Probleme der Metaphysik, welche Jeden, mehr oder weniger, beunruhigen, keiner direkten, überhaupt keiner genügenden Lösung fähig seien. Dies nun aber beruht, im letzten Grunde, darauf, daß sie ihren Ursprung in den Formen unsers Intellekts, Zeit, Raum und Kausalität, haben, während dieser Intellekt bloß die Bestimmung hat, dem individuellen Willen seine Motive vorzuschieben, d. h. die Gegenstände seines Wollens, nebst den Mitteln und Wegen, sich ihrer zu bemächtigen, ihm zu zeigen. Wird jedoch[1] dieser

[1] „nun aber" A.

Intellekt abusive auf das Wesen an sich der Dinge, auf das Ganze und den Zusammenhang der Welt gerichtet; so gebären die besagten, ihm anhängenden Formen des Neben, Nach und Durch einander aller irgend möglichen Dinge ihm die metaphysischen Probleme, wie etwan vom Ursprung und Zweck Anfang und Ende der Welt und des eigenen Selbst, von der Vernichtung dieses durch den Tod, oder dessen Fortdauer trotz demselben, von der Freiheit des Willens u. dgl. m. — Denken wir uns nun aber jene Formen ein Mal aufgehoben und dennoch ein Bewußtseyn von den Dingen vorhanden; so würden diese Probleme nicht etwan gelöst, sondern ganz verschwunden seyn und ihr Ausdruck keinen Sinn mehr haben. Denn sie entspringen ganz und gar aus jenen Formen, mit denen es gar nicht auf ein Verstehn der Welt und des Daseyns, sondern bloß auf ein Verstehn unsrer persönlichen Zwecke abgesehn ist.

Diese gesammte Betrachtung nun liefert uns eine Erläuterung und objektive Begründung der Kantischen, von ihrem Urheber nur von der subjektiven Seite aus begründeten Lehre, daß die Formen des Verstandes bloß von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauche seien. Man könnte nämlich statt dessen auch sagen: der Intellekt ist physisch, nicht metaphysisch, d. h. wie er aus dem Willen, als zu dessen Objektivation gehörig, entsprossen ist; so ist er auch nur zu dessen Dienste da: dieser aber betrifft bloß die Dinge in der Natur, nicht aber irgend etwas über diese hinaus Liegendes, Jedes Thier hat (wie ich Dies im „Willen in der Natur“ ausgeführt und belegt habe) seinen Intellekt offenbar nur zu dem Zweck, daß es sein Futter auffinden und erlangen könne; wonach dann auch das Maaß desselben bestimmt ist. Nicht anders verhält es sich mit dem Menschen; nur daß die größere Schwierigkeit seiner Erhaltung und die unendliche Vermehrbarkeit seiner Bedürfnisse hier ein viel größeres Maaß von Intellekt nöthig gemacht hat. Bloß wann dieses, durch eine Abnormität, noch excedirt wird, stellt sich ein völlig dienstfreier Ueberschuß dar, welcher, wann beträchtlich, Genie genannt wird. Hiedurch wird nun ein solcher Intellekt zunächst nur recht objektiv: aber es kann dahin führen, daß er, in gewissem Grade, selbst metaphysisch werde, oder wenigstens strebe, es zu seyn. Denn eben in Folge seiner Objektivität wird jetzt die Natur selbst, das Ganze der Dinge, sein Gegenstand und sein Problem. In ihm nämlich fängt die Natur allererst an, sich selbst so recht wahrzunehmen als etwas

welches ist und doch auch nicht seyn könnte, oder wohl auch anders seyn könnte; während im gewöhnlichen bloß normalen Intellekt die Natur sich nicht deutlich wahrnimmt; wie der Müller nicht seine Mühle hört, oder der Parfümeur nicht seinen Laden riecht. Sie scheint sich ihm von selbst zu verstehn: er ist in ihr befangen. Bloß in gewissen hellern Augenblicken wird er sie gewahr und erschrickt beinahe darüber: aber es giebt sich bald. Was demnach solche Normalköpfe in der Philosophie leisten können, auch wenn sie haufenweise zusammenlaufen, ist bald abzusehn. Wäre hingegen der Intellekt, ursprünglich und seiner Bestimmung nach, metaphysisch; so könnten sie, besonders mit vereinten Kräften, die Philosophie, wie jede andere Wissenschaft, fördern.

Schopenhauer, Arthur,

Parerga und Paralipomena Kleine philosophische Schriften. Hrsg. von Herman Hirt

Bd.: 4

1892